Anselm von Canterbury

Das Verhältnis seiner Spekulationen zum theologischen Begriffe des Übernatürlichen.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

theologischen Fakultät

der

K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

verfaßt von

Max Müller

Pfarrer in Munningen, Diözese Augsburg

Jos. Kösel, Graphische Anstalt, Kempten
1914

Imprimatur.

Augustae Vindelicorum, die 25. Aprilis 1914.

Vicarius generalis:
Dr. Goebl.

Hauser, Secr.

Vorwort.

Ihrem Formalobjekte nach ist die vorliegende Arbeit eine Studie auf dem Gebiete der Geschichte der christlichen Offenbarungstheologie. Wegen der hervorragenden Bedeutung des Begriffes des Übernatürlichen wurde das Verhältnis der Anselmischen Spekulationen zu diesem Begriffe zum Hauptgegenstande der Gesamtuntersuchung gewählt. Dadurch bleibt aber den einzelnen Hauptabschnitten ihre Selbständigkeit gewahrt.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552317_0007

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung: I. Der Schöpfungstheismus und die göttliche Wahlfreiheit . } Die Voraussetzungen des Begriffes des Übernatürlichen 1
II. Der gemäßigte Realismus . } 1
III. Der Begriff des Natürlichen } 2
IV. Das absolute Mysterium . . } 2
V. Das Übernatürliche, besonders Schauung und Gnade 3
Übersicht über die Werke Anselms 9

I. Hauptteil: Der Realismus und Schöpfungstheismus Anselms. Vorbemerkungen und Literatur 11
§ 1 Der Gottesbeweis der cc. 1—4 Monologii 15
§ 2 Der Schöpfungstheismus Anselms 25
§ 3 Die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit Gottes nach dem Monologium 27
§ 4 Die Logos-Lehre des Monologiums 31
§ 5 Die Polemik gegen Roscellin 33
§ 6 Die Termini veritas und rectitudo im Dialoge de veritate 37
§ 7 Die Tendenz des Dialoges de veritate 42
§ 8 Das Proslogium-Argument 45

II. Hauptteil: Der Anselmische Begriff absoluter Mysterien 53

III. Hauptteil: Die Anselmischen Spekulationen über das Verhältnis zwischen Gnade, Willensfreiheit und Gerechtigkeit 61
Vorbemerkung: Die grundlegende Bedeutung des c. 12 de ver. 61
§ 1 Der Begriff der „iustitia, cui laus debetur“ in c. 12 de veritate 61
§ 2 Der Anselmische Begriff der Willensfreiheit 64
§ 3 Die Deduktionen in de casu diaboli 69
§ 4 Das System einer gratia actualis in de concordia . . . 74
§ 5 Das System des Heilswirkens 79
§ 6 Der Gesichtskreis der Anselmischen Spekulationen über Gnade, Willensfreiheit und Gerechtigkeit 82

IV. Hauptteil: Inhalt und Gesichtskreis der Anselmischen Auffassungen des Urstandes, des Sündenfalles in Adam und der Erlösung in Christus 87
Vorbemerkung 87
§ 1 Die göttliche Wahlfreiheit in Cur Deus Homo 88
§ 2 Die Anselmische Auffassung der Güter des Urstandes und der Folgen des Sündenfalles 100
§ 3 Die Anselmische Auffassung des Lebensstandes des in Christo wiederbegnadigten Viators 107

Gesamt-Ergebnis 113

Einleitung.

I. Die beiden Grundvoraussetzungen für einen rationell-vollziehbaren Begriff des Übernatürlichen sind der Schöpfungstheismus und die Wahlfreiheit Gottes in seinem Wirken nach außen. Der Schöpfungstheismus spricht den Dingen auf Grund ihrer Erschaffung aus nichts eine eigene Substanzialität und ein ihrem Eigenwesen entquellendes Eigenwirken zu. Die göttliche Wahlfreiheit besagt, daß Gott auch hätte nicht-erschaffen können und daß nicht die höchstmögliche Weltordnung gefordert ist. Notwendig ist nur, daß jene Weltordnung, welche Gott auserwählt, vollkommen sei in ihrer Art und so der Endzweck jeder möglichen Schöpfung verwirklicht werde: die Verherrlichung Gottes in seiner Offenbarung an eine vernünftige Kreatur.

II. Auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete ist ein gemäßigt-realistischer Standpunkt die unentbehrliche Voraussetzung. Ein gemäßigter Realismus setzt die Eigenart unseres Denkens in das abstrahierende Verfahren, wodurch mannigfache Unterschiede zwischen der Weise des Gedachtseins und der Weise des Seins bedingt sind, nicht aber die Wahrheit und Geltung des Denkens in Ansehung des Seins beinträchtigt wird. Ein gemäßigter Realismus ist sich bewußt, daß der Unterschied vieler Begriffe und Benennungen bezüglich des einen und nämlichen real-identischen Dinges lediglich auf einem Unterschied der Betrachtungsweise oder der im Denken gesetzten Beziehungen beruht. Demzufolge unterscheidet er reale, virtuelle und rein im Denken allein vollzogene Unterschiede. Die virtuellen Unterschiede sind auf dem Wege der Abstraktion (ἀφαίρεσις) vollzogene Unterscheidungen, denen keine Real-Unterschiede (χωρισμός) entsprechen, die aber ein fundamentum in re haben. Damit ist enge verknüpft die Bewertung der sogenannten Universalien, der Gattungen und Arten. Ein gemäßigter Realismus unterscheidet auch hier die logische Form der Allgemeinheit der Art- und Gattungsbegriffe von der realen Existenzweise der Art- und Gattungswesenheiten selber. Die letzteren sind ihm in ihrer realen

Existenzweise nichts anderes als die Individualwesenheiten der Einzeldinge in ihrer individuellen Besonderheit, während wir auf dem Wege der Abstraktion die Seinsbestimmtheiten der Einzeldinge in unsern Art- und Gattungsbegriffen ihrer individuellen Besonderheiten entkleiden, so daß die Form der Allgemeinheit nur unserer Denkweise anhaftet, doch so, daß diese ἀφαίρεσις bei den kreatürlichen Dingen ein fundamentum in re hat, wodurch unsern Allgemeinbegriffen über die logische Allgemeingültigkeit hinaus auch in Ansehung der Dinge selber ihre Geltung gesichert ist.

III. Der theologische Sprachgebrauch des Natürlichen basiert auf dem Begriffe der Natur erschaffener Dinge mit Einschluß des erschaffenen Geistes. Unter der Natur derselben ist ihr substanzielles Sein zu verstehen, insofern dasselbe das dem Geschöpfe selbsteigene Prinzip seines Eigenwirkens und Eigenwerdens ist. Der theologische Begriff des Natürlichen findet deshalb Anwendung auf alle Vermögen, soweit solche im Eigenwesen geschöpflicher Dinge wurzeln, sowie auf alles Wirken und Werden, worin sich die dem Geschöpfe selbsteigene Potenzialität zur Aktualität entfaltet; in abgeleitetem Sinne auch auf die göttliche Tätigkeit der Bewegung, Mitwirkung und vorsehenden Leitung, insoweit sie lediglich die kreatürliche Potenzialität gerade als solche und gerade in der dieser letzteren entsprechenden Weise zur Aktualität emporführt, sowie auf die göttliche Tätigkeit beseligender Vollendung solcher Art, wie sie als Endziel schon durch die Natur des erschaffenen Geistes gefordert ist. In diesem Sinne also redet die Theologie von natürlichen Kräften, natürlichen Tätigkeiten und Geschehnissen, natürlicher Religion und Sittlichkeit, natürlicher Gnade, natürlichem Verdienste, natürlicher Vollendung und Seligkeit. Schon innerhalb dieses Gebietes des Natürlichen besitzt übrigens das Bittgebet eine unerschöpfliche Motivierung und die göttliche Wahlfreiheit ein indefinites Gebiet der Betätigung.

IV. Als letzte Voraussetzung ist der Begriff des absoluten Mysteriums namhaft zu machen. Ein Geheimnis überhaupt ist ein Erkenntnisobjekt, das nur durch Analogie erkennbar ist. Eine Analogie ist eine Erkenntnis aus der Ähnlichkeit zweier dinglicher Verhältnisse ($a:b \backsim c:x$). Cfr. Kant, Prolegomena § 58, wo die Analogie gut charakterisiert wäre, wenn nur ihr Erkenntniswert nicht unterschätzt wäre. Gehören nun in einer solchen dinglichen Proportion drei Glieder zu dem der erschaffenen Vernunft als solcher offenstehenden Erkenntnis-

gebiete, so gehört auch sofort der gesuchte Gegenstand zu diesem Erkenntnisgebiete; nur ist er, wenn er eben in keiner anderen Weise als gerade nur aus Analogie erschließbar ist, ein philosophisches Geheimnis. Das absolute (= theologische) Mysterium nun unterscheidet sich vom bloß-philosophischen darin, daß niemals mehr als zwei Glieder dem kreatürlichen Erkenntnisgebiete angehören (a:b ∽ x:y ohne jede zweite ergänzende Proportion). Mit andern Worten: es ist die positive Offenbarung allein, welche in Ansehung eines absoluten Mysteriums eine Analogie selber überhaupt erst möglich macht.

Von ihrem eigenen Gebiete aus kann die erschaffene Vernunft nur noch erkennen, daß Gott in sich selbst ein absolutes Mysterium enthalten müsse und daß es im göttlichen Wirken nach außen absolute Mysterien geben könne. Alles kreatürliche Erkennen gewinnt seinen krönenden Abschluß in einer docta ignorantia, in einem der Gründe des Nichtwissens sich bewußten Nichtwissen bezüglich eines Objektes, das tatsächlich irgendwie erkannt ist, dessen Erkenntnis aber ein geheimnisvolles Moment in sich schließt. Eine solche docta ignorantia bezieht sich in erster Linie auf Gott. Sie bezieht sich aber auch auf die Kreatur. Nur bei adäquater Gottes-Erfassung könnte auch erfaßt werden, was die Kreatur ist und sein kann in Kraft göttlicher Wirkung.

V. Der theologische Begriff des Übernatürlichen nun bezieht sich auf alles, was an der Kreatur über den Bereich ihrer eigenen Potenzialität hinausliegt und auch in keiner Weise durch jene Ordnung gefordert ist, welche in der Natur des erschaffenen Geistes gründet. Innerhalb dieses Umfanges bestehen aber spezifische Unterschiede. Das in allerengstem Sinne Übernatürliche ist nur solches, das zugleich unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte sich als ein absolutes Mysterium darstellt. Wunder und Offenbarung als im fundamentaltheologischen Sinne erkennbare geschichtliche Tatsachen, die Integritätsgaben des menschlichen Urstandes und Ähnliches sind Übernatürliches, aber nicht in diesem engsten Sinne. Das in diesem engsten Sinne Übernatürliche ist die Schauung Gottes, die diesem Endziele spezifisch-entsprechende innere Gnade in viâ, jede dieser Gnade und diesem Endziel spezifisch-entsprechende göttliche Veranstaltung (z. B. Inkarnation, Eucharistie), endlich die eschatologische Verklärung des menschlichen Leibes und des materiellen Kosmos.

Der Endzweck jeder möglichen Schöpfung findet seine Verwirklichung in der Erkenntnis und Liebe Gottes von seiten einer vernünf-

tigen Kreatur. Die Art dieser Erkenntnis und Liebe aber kann verschieden sein: fürs erste ebenso vielfach verschieden wie die Art einer vernünftigen Kreatur selber, deren Eigenwesen die ihr eigentümliche Art des Erkennens entquillt; fürs zweite noch dazu ebenso vielfach verschieden wie die Art göttlicher Wirkung, worin Gott die Kreatur zu einer Erkenntnis und Liebe erhebt, welche die im Eigenwesen der Kreatur gründende Erkenntnis und Liebe spezifisch überragt.

Die beharrliche Erkenntnis und Liebe Gottes muß wenigstens irgendeinmal a parte post zur ewig-beseligenden Erkenntnis und Liebe werden, so daß in Kraft beseligender Vollendung ein Abfall nicht mehr möglich ist. Zu einer solchen beseligenden Vollendung ist eine besondere göttliche Einwirkung und Veranstaltung zur Herbeiführung eines entsprechenden inneren und äußeren Lebensstandes erforderlich. Für möglich aber erachten wir es, daß Gott einer vernünftigen Kreatur eine solche beseligende Vollendung von vorneherein verleihe. Im entgegengesetzten Falle, wie er in der tatsächlichen Ordnung vorliegt, hat die wahlfreie Bewegung zum Ziele den Charakter des Verdienstes, die Vollendung den Charakter des Lohnes.

Die Schauung aber ist nicht die einzigmögliche, sondern die höchstmögliche Art beseligender Vollendung. Bezüglich dieses tatsächlichen Endzieles ist vielmehr vor positiver Offenbarung desselben nur ein solcher Begriff möglich, der eines jeden einsehbaren Grundes der Realmöglichkeit entbehrt, so daß es vor positiver Offenbarung muß dahingestellt bleiben, ob dieser Begriff ein rationeller oder irrationeller sei.

Der auf die Schauung bezügliche Offenbarungsinhalt ist kirchlicherseits besonders ausgelegt durch Benedict XII. (1336): animae sanctorum . . . vident divinam essentiam visione intuitivâ et etiam facialî, nullâ mediante creaturâ in ratione obiectivi visi se habente, sed divinâ essentiâ immediate se nude, clare et aperte eis ostendente . . . (Dz. Euch. 456).

Eine solche Schauung besagt für jede mögliche und wirkliche vernünftige Kreatur einen Akt, zu welchem es eine im kreatürlichen Eigenwesen gründende Potenz nicht gibt. Und doch soll die vernünftige Kreatur das Subjekt dieser Schauung sein. Es ist also eine göttliche Einwirkung gefordert, deren unmittelbarer Effekt (x) in der vernünftigen Kreatur zum Akte der Schauung (y) sich ähnlich verhält, wie natürliche Potenzen (a) zu den ihnen entsprechenden Akten (b).

Ziehen wir die Eucharistie zum Vergleiche heran. Nach der Wand-

lung ist die Substanz des Leibes und Blutes Christi der Wirklichkeitsgrund der Brotes- und Weinesaccidentien. Bei der Schauung ist Gott der alleinwirkende Seinsgrund jenes formativen Prinzips (x), wodurch das kreatürliche Subjekt zum Akte der Schauung befähigt ist; einen kreatürlichen Wirklichkeitsgrund dieses formativen Prinzips gibt es nicht und kann es nicht geben. Weiter: die Eucharistie besagt keine Annihilation der Brotes- und Weines-Substanz und deshalb keine bloß äußerliche Substitution des Leibes und Blutes Christi, sondern eine Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi; ebendeshalb ist die Substanz des Leibes und Blutes Christi, also in letzter Linie die zweite göttliche Hypostase, nicht bloß der Wirklichkeitsgrund überhaupt für die Fortdauer der Brotes- und Weinesaccidentien, sondern Träger derselben, wenngleich nicht im physischen Sinne. Die Schauung dagegen involviert keine Verwandlung der kreatürlichen Substanz in die göttliche und keine Aufhebung der kreatürlichen Subsistenz; das Besondere an diesem Mysterium liegt vielmehr darin, daß das formative Prinzip der Schauung, obwohl es nicht im Eigenwesen des kreatürlichen Subjektes wurzelt, sondern Gott zum alleinigen Wirklichkeitsgrunde hat, sich dennoch mit der Natur des erschaffenen Geistes und den Potenzen dieser Natur in einer Art Verschmelzung zu innerer Einheit zusammenschließt, und ebendeshalb ist hier Gott der alleinwirkende Seinsgrund, aber nicht Träger, die vernünftige Kreatur dagegen in keiner Weise der Wirklichkeitsgrund, wohl aber Träger dieses formativen Prinzips, wenngleich wiederum nicht im physischen Sinne.

Mit der Einpflanzung dieses formativen Prinzipes der Schauung ist notwendig eine Einwohnung der göttlichen Hypostasen selber gegeben. Diese Einwohnung besagt eben einerseits die Art und Weise, wie Gott als der alleinige Seinsgrund dieses formativen Prinzipes im Innern des erschaffenen Geistes wirkt, und andererseits die Art und Weise, wie die vernünftige Kreatur in Kraft dieses formativen Prinzipes im Akte der Schauung Gott selbst genießt. Die Realität göttlicher Einwohnung kommt deshalb bei der Annahme eines formativen Prinzipes gewiß nicht zu kurz. Aber es geht nicht an im Hinblicke auf die göttliche Einwohnung nun einfach auf dieses formative Prinzip überhaupt verzichten zu wollen.

Unseren Kategorien des Endlichen freilich darf man dieses formative Prinzip, obgleich es eine res creata ist, nicht unterwerfen

wollen. Eine richtige Auffassung wird sich immer bewußt bleiben, daß wir über rein-analoge Bestimmungen, und zwar ausschließlich nach dem Schema a : b ∽ x : y nicht hinauskommen, mag man nun was immer für einen Terminus für dieses formative Prinzip erfinden, dasselbe als ein akzidentelles Sein oder als eine qualitas inhaerens auffassen, von einem complementum naturae, von einer natura divina participata reden usw. usw. Wie bei jedem absoluten Mysterium, so erschöpft sich auch bei der Schauung das für uns mögliche spekulative Verfahren seinem Kern nach in folgendem: wir haben zunächst den erkenntnistheoretischen Wert unseres abstrahierenden Verfahrens sicherzustellen, das heißt zunächst in Ansehung der rein-kreatürlichen Dinge innerhalb des Gebietes unserer Kategorien gewissen auf dem Wege der Abstraktion vollzogenen Unterscheidungen den Wert und die Geltung virtueller Unterschiede, also das fundamentum in re, zu sichern, um alsdann auf dem Wege der Analogie nach dem Schema a : b ∽ x : y diese Unterscheidungen und die mit denselben gesetzten Beziehungen und Verhältnisse auf das Mysterium anzuwenden. Damit ist ohne weiteres klar, daß es sich bei diesem einzig-möglichen Verfahren niemals darum handeln kann, eine Einsicht in die innere (= Real-) Möglichkeit des absoluten Mysteriums zu gewinnen, wohl aber darum, für die Eigenart unserer Denk- und Sprechweise in Ansehung des absoluten Mysteriums den Verdacht der logischen Unmöglichkeit zu beseitigen. Wie nun bei solchem Verfahren bezüglich der Trinität und Inkarnation die Unterscheidung zwischen Natur und Person, bei der Eucharistie die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz hauptsächlich in Betracht kommen, so bei der Schauung neben der Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz die Unterscheidung zwischen Natur, Potenz und Akt.

Dieses Mysterium der Schauung muß nun auch für einen spekulativen Begriff der übernatürlichen Gnade zum Ausgangspunkte genommen werden. Das lumen gloriae mag vom lumen gratiae wie immer verschieden sein, absolute Mysterien sind sie beide, und es besteht zwischen beiden eine innere und wesentliche Beziehung. Auch bei der Gnade bildet deshalb den Kern der richtigen Auffassung ein formatives Prinzip, dessen Wirklichkeitsgrund Gott allein ist, mit dessen Einsenkung ein Kommen bezw. ein Einwohnen Gottes verknüpft ist, das aber als Prinzip übernatürlicher Heilstätigkeit mit der Natur und den Potenzen des Subjektes zu innerer Einheit sich zusammenschließt.

Dieses formative Prinzip der Heilstätigkeit des Viators bietet für unsere Denk- und Sprechweise verschiedene Seiten dar; es kann unter verschiedenen Einzelmomenten innerhalb des Gesamtbegriffes aufgefaßt und dementsprechend auch mit verschiedenen Namen benannt werden, je nachdem wir es im Denken in verschiedene Beziehungen setzen. Die wichtigsten Unterscheidungen sind folgende drei:

1. Zwischen gratia actualis und habitualis. Von einer gratia actualis reden wir, insofern wir das formative Prinzip auf die einzelnen Akte der Heilstätigkeit beziehen. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Potenzen, welche hiebei in Tätigkeit treten, sowie mit Rücksicht auf die verschiedenen Stufen, welche der psychologische Prozeß eines Heilsaktes und der gesamten Heilstätigkeit durchläuft, endlich mit Rücksicht auf die verschiedenen Schwierigkeiten, welche wegen der kreatürlichen Defektibilität bei der Vollziehung der Heilstätigkeit zu überwinden sind, lassen sich ganze Systeme einer gratia actualis aufstellen. Als eine gratia habitualis aber bietet sich uns das formative Prinzip dar, wenn wir dasselbe auf einen durch die Gnade herbeigeführten Zustand beziehen, der auch dann vorhanden ist und bleibt, wenn das begnadigte Subjekt sich gerade nicht in den entsprechenden Heilsakten betätigt. Dabei dürfte es klar sein, daß die göttliche Einwirkung und damit das formative Prinzip von sich selbst aus die Tendenz hat, aus einer gratia actualis sich zur gratia habitualis zu gestalten und umgekehrt aus einer gratia habitualis heraus wiederum in Weise einer gratia actualis sich wirksam zu erweisen.

2) Zwischen den verschiedenen habitus infusi. Diese Unterscheidung beruht darauf, daß wir das formative Prinzip als eine gratia habitualis auf die verschiedenen Tugenden beziehen, deren Gesamtheit das System einer moraltheologischen Tugenden-, Gaben- und Vollkommenheitenlehre ausmachen könnte. Es ließe sich insofern im Unterscheiden so lange fortmachen, als es noch einen Grund und Sinn hat, spezifische Unterschiede zwischen einzelnen Tugenden, Gaben und Vollkommenheiten entdecken zu wollen. In einem engeren und besonderen Sinne aber werden die drei konstitutiven Momente des Heilsverhältnisses als habitus infusi benannt und unterschieden, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, und unter diesen dreien ragt wiederum die Liebe als jener habitus infusus hervor, der die Form des Heilsverhältnisses ausmacht, insofern er das in Glaube und Hoffnung angebahnte, disponierte Heils-

verhältnis zum wirklichen Heilsverhältnis erhebt, so daß in ihm der Rechtfertigungsprozeß sein Ziel erreicht.

3. Zwischen den habitus infusi mit Einschluß der caritas infusa einerseits und der gratia sanctificans andererseits. Diese Unterscheidung ist aber unter einem andern Gesichtspunkte vollzogen als die beiden vorhergehenden. Ihr liegt eine Analogie zugrunde zwischen dem Verhältnisse des formativen Prinzipes zu den habitus infusi und der gesamten Heilstätigkeit einerseits und dem Verhältnis der Natur zu ihren Potenzen und den diesen Potenzen entsprechenden Akten andererseits. Durch diese Analogie soll auf die bestmögliche Weise geltend gemacht werden, daß das formative Prinzip das Subjekt im innersten Quellpunkt seines Wesens erfaßt und durchdringt, das Sein der kreatürlichen Geistigkeit selber zu einem Sein höherer Art emporhebt und so mit der Natur selber zur Einheit einer natura altior oder elevata, einer natura divina participata verschmelzend zum innersten Quellpunkte des gesamten übernatürlichen Lebens und Wirkens wird.

Wir selber teilen diese Auffassung, daß die heiligmachende Gnade von der caritas infusa zu unterscheiden sei, nicht nur weil uns die Mehrheit der Theologen dieselbe zu vertreten scheint, sondern weil uns diese Unterscheidung ebensogut begründet erscheint wie die beiden vorhergenannten gewiß gut begründeten Unterscheidungen, und weil wir in ihr und in der sie begründenden Analogie den prägnantesten Ausdruck für das wahre Verhältnis des übernatürlichen formativen Prinzipes zum Eigenwesen und Eigenwirken des begnadigten Subjektes zu finden meinen. Indessen einen polemischen Gegenstand von entscheidender Bedeutung können wir darin nicht finden. Wie die beiden zuerst aufgeführten Unterscheidungen, so beruht auch die Unterscheidung zwischen heiligmachender Gnade und eingegossener Liebe samt der sie begründenden Analogie auf Beziehungen, die wir im Denken setzen, und welche zwar gewiß ein fundamentum in re haben, aber über virtuelle Unterschiede nicht hinausreichen. Das übernatürliche formative Prinzip, der Kern des Gnadenbegriffes, der dem Mysterium der Gnade seine essentielle Verwandtschaft mit dem Mysterium der Schauung sichert, kann schließlich auch bei Identifizierung der heiligmachenden Gnade mit der eingegossenen Liebe richtig aufgefaßt werden. Dies dürfte auch der Grund sein, warum eine kirchliche Entscheidung, soweit wir es zu beurteilen vermögen, über diese rein-spekulative Frage nicht vorliegt.

Es liegt im Interesse unserer Arbeit, noch zwei Punkte gleichsam als Korollarien des soeben dargelegten übernatürlichen Gnadenbegriffes hervorzuheben: a) Die Heilstätigkeit des begnadigten Viators (sein Glauben, Hoffen und Lieben, seine Geistesakte und Werke der Religion und Sittlichkeit, seine Reue und Buße) ist selbstverständlich Gegenstand seines phänomenalen Selbstbewußtseins. Aber der Inhalt dieses Selbstbewußtseins ist kein enthüllendes Zeichen der übernatürlichen Qualität dieser Eigentätigkeit in Kraft des übernatürlichen Prinzipes, dem sie entquillt. Was von einem übernatürlichen Gnadenleben ins phänomenale Selbstbewußtsein fällt, unterscheidet sich in nichts von einem auf einer fides humana sich aufbauenden religiös-sittlichen Geistesleben. Unter fides humana verstehen wir einen Glauben, worin wir eine unmittelbare Offenbarung um der Autorität Gottes willen für wahr halten und umfangen würden mit einer Überzeugungsfestigkeit und Glaubenswilligkeit, welche in Kraft göttlicher Bewegung und Mitwirkung im Sinne nur natürlicher Gnade oder nur relativ-übernatürlicher Gnade dem natürlichen Wahrheits-, Sittlichkeits- und Seligkeitsinteresse des erschaffenen Geistes entspringen würden. Eine solche fides humana und ein auf derselben sich aufbauendes religiös-sittliches und offenbarungsgläubiges Geistesleben ist der tatsächlichen Gnadenordnung zufolge nirgends wirklich, aber in abstracto für möglich anzusehen. b) Da das übernatürliche formative Prinzip auf seine spezifisch-höhere Weise in vielfacher Beziehung in eine analoge Stellung zum Eigenwesen und Eigenwirken des geschöpflichen Subjektes tritt wie eine natürliche oder nur relativ-übernatürliche Gnade, so läßt auch eine theologische Gnadenlehre Betrachtungsweisen zu, unter welchen von demjenigen, was gerade das absolute Mysterium innerhalb der Gesamtauffassung ausmacht, abgesehen werden kann. Ein solcher Gesichtspunkt ist unter anderem besonders da gegeben, wo es sich um das Verhältnis zwischen Gnade und kreatürlicher Willensfreiheit handelt.

Damit meinen wir den Maßstab genügend gekennzeichnet zu haben, den wir nun an die Anselmischen Spekulationen anlegen wollen.

Anselm hat elf spekulative Abhandlungen geschrieben. Daran sind sämtliche, den Dialog de Grammatico allein ausgenommen, theologischen Charakters. Das Monologium ist eine Abhandlung über Gott den Einen (cc. 1—28) und Drei-Einen (cc. 29—67); nur anhangsweise ist eine kurze Systematisierung des Heilsverhältnisses mit dem Endziele der

Schauung als dem Lohne der Heilstätigkeit beigefügt. Das Proslogium deckt sich inhaltlich mit dem Monologium, unterscheidet sich aber durch die Eigenart des Verfahrens, zu dessen Verteidigung gegen Gaunilo Anselm den liber apologeticus geschrieben hat. De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi ist eine dogmatische Polemik gegen Roscellin, der nur eine tritheistische Auffassung mit der Inkarnation einer einzigen Hypostase für vereinbar gehalten habe. De processione Spiritus Sancti ist eine Verteidigung des Filiôque gegen die Griechen. Die drei Dialoge de veritate, de libero arbitrio und de casu diaboli, sowie der Traktat de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio erörtern das Verhältnis zwischen Gnade, Willensfreiheit und Willensrechtheit (Gerechtigkeit). Cur Deus Homo und de conceptu virginali et originali peccato suchen eine Notwendigkeit der Inkarnation und des Todes Christi zu begründen.

I. Hauptteil.

Der Realismus und Schöpfungstheismus Anselms.

Weil ein gemäßigt-realistischer Standpunkt und ein reiner Schöpfungstheismus in einem Wechselverhältnis sich gegenseitig bedingen[1]), und deshalb das eine von beiden für das andere auch bei der Interpretation eines Schriftstellers von Bedeutung ist, nehmen wir auch beides in einem einzigen Hauptteile zusammen.

Der mehrverbreiteten Ansicht zufolge wäre Anselm ein irgendwieweit exzessiver Realist gewesen. Andere wollen zwar gleichfalls „platonische" Elemente bei ihm finden, aber dieselben nicht als unausgleichbaren Gegensatz zu einem wahrhaft-gemäßigten Realismus bewerten. Als Repräsentanten der ersteren Auffassung seien Hasse (Ans. v. Cant. 1852 II, besonders S. 106 ff.) und Überweg-Heinze (Grundriß der Gesch. der Philos. II 1898 S. 171—184), als ein Vertreter der milderen Auffassung aus der neuesten Zeit Grabmann (Gesch. der scholast. Methode I 1909 S. 298 ff.) genannt. Auf Hasse fußt noch gänzlich der Artikel über Anselm von Jacobi-Kunze in der Realenzyklopädie von Hauck (1896 I).

Als solchen Deuter, der ohne alle Einschränkung Anselm einen durchaus gemäßigten Realismus zuschreibt, haben wir nur einen kennen gelernt, den 1910 verstorbenen P. Beda Adlhoch O. S. B. (Jahrgänge 1895/96/97, 1903 und 1907 des philos. Jahrb. der Görresgesellschaft). Das von ihm herangezogene textliche Material hat allerdings nur einen verhältnismäßig sehr geringen Umfang; auch beschränkt er sich in den Jahrg. 1895/96/97 und 1903 auf eine Verteidigung des Proslogiumargumentes, während er sich 1907 mehr mit Roscellin als mit Anselm befaßt. Aber seine Darlegungen und insbesondere die gelegenheitlich eingestreuten Bemerkungen (bes. n. 19 über das

1) Eine extrem-realistische Auffassung, besonders der Universalien, ist nämlich immer ein Hemmnis für einen rationell-vollziehbaren Begriff der eigenen Substanzialität, des Eigenwesens und Eigenwirkens der kreatürlichen Dinge.

Proslogiumargument, ferner 1903 S. 305 und 1907 S. 453 und 455 Anm. 1) sind aller Beachtung wert.

Doch scheint diese restlose Verteidigung oder besser gesagt die hiezu von Adlhoch gegebene Anregung bisher nicht Schule gemacht zu haben. Bäumker lehnt in „Witelo" (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters III 2, 1903 S. 289 ff.) die Adlhochsche Rechtfertigung des Proslogiumargumentes ab und kehrt im übrigen zur Auffassung bei Überweg zurück. Ebenso hat sich Fischer (Erkenntnislehre Anselms v. C. in Beiträge X 3, 1911) von den durch Adlhoch angebahnten Wegen wiederum entfernt. Sein Gesamturteil dürfte sich mit der Auffassung Grabmanns decken: beide wollen bei Anselm zwar keinen extremen Realismus finden, kommen aber über gar manche Eigentümlichkeiten und Auffälligkeiten Anselmischer Texte nicht anders hinweg, als daß sie ihrer milderen Auffassung in der Note „gemäßigter, augustinischer Platonismus" Ausdruck geben. Ja Fischer geht wohl über Grabmann noch hinaus, wenn er mit Bäumker die Anselmischen Gottesbeweise als „einen noch unkritischen Begriffsrealismus" charakterisiert (S. 40 und die dazu gehörige Erörterung S. 35 ff.).

Eine weitgreifende Anlehnung Anselms an Augustinus durch alle seine theologischen Schriften hindurch ist unverkennbar. Es ist deshalb allerdings von vorneherein auch für Anselm über Augustinus hinweg wenigstens mit der Möglichkeit einer Anlehnung an Plato zu rechnen. Aber damit ist für den Anselmischen Realismus, ob irgendwieweit exzessiv oder ungetrübt-gemäßigt, noch gar nichts entschieden. Es ist vielmehr erst die Tragweite dieser Anlehnung festzustellen, ob sie sich auf einen „Platonismus" in der Terminologie und Darstellungsweise beschränkt, oder aber spezifisch Platonisches in der Auffassungsweise selber mit einschließt. Mit anderen Worten: will man das Wort „Platonismus" seinem tatsächlichen Beigeschmacke zufolge nun einmal als Terminus gerade für irgendwelche Verwechslung oder Vermischung des Logischen und Ontologischen gebrauchen, so hat man eben erst zu untersuchen, ob in Anlehnungen an Plato ein solcher Platonismus sich findet. Das Nämliche in anderer Formulierung: Je mehr für unsere Denkweise auf Kosten der Abstraktion ein intuitives Moment geltend gemacht wird, desto mehr haben wir es mit einer extremrealistischen Auffassung zu tun; je mehr dagegen unsere Denk- und Sprechweise auf allen Gebieten auf ein abstrahierendes Verfahren zurückgeführt wird, desto mehr liegt ein ungetrübt-gemäßigter Realismus

vor. Aber ebenso gewiß ist es, daß auch hierin bloße Worte oder Termini, wie contemplari, intueri usw. usw., für sich allein noch gar nichts entscheiden, solange nicht der Autor selber entweder in ausführlichen ex professo erkenntnistheoretischen Erörterungen den von ihm beabsichtigten Sinn seiner Termini darlegt oder aber diesen Sinn aus der Art und Weise erkennen läßt, wie er in der Behandlung seiner Gegenstände eben selber tatsächlich verfährt und urteilt. Denn ein sich auf sich selbst besinnendes, die Denkweise oder den Denkinhalt gegenüber dem zu erkennenden Gegenstande kritisch prüfendes Denken und ein sogenanntes dogmatisches, das heißt über den Gegenstand selber urteilendes Denken greifen wenigstens implicite stets ineinander.

Eine erkenntnistheoretische Abhandlung nun hat Anselm nicht geschrieben. Nur da und dort sind vereinzelt und gelegenheitlich Bemerkungen eingestreut, welche, wenn man will, als erkenntnistheoretische Reflexionen angesehen werden können. Aber auch eine Sammlung und Ordnung all dieser Einzelbemerkungen würde nicht genügen, um im strengen und eigentlichen Sinne auf den Titel einer Anselmischen Erkenntnislehre Anspruch machen zu können. Die bedeutsamste und deshalb auch am meisten herangezogene Stelle solcher Art enthält de fide Trin. c. 2: „illi utique nostri temporis dialectici, immo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi; in eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendat, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus? et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. omnis enim individuus homo persona est. quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam: id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam?“ Eine wuchtige Stelle! Aber wie ver-

schieden und ganz entgegengesetzt ist sie gedeutet worden! Kein Wunder: denn die Stelle erklärt, für sich allein genommen, ihre Terminologie nicht ohne weiteres von selbst. Wir selber teilen vollständig und rückhaltlos die Adlhochsche Auffassung dieses Textes und wüßten dieser unserer eigenen Auffassung nicht besser Ausdruck zu geben als mit den Worten Adlhochs: „Anselms Kritik, die Roscellinische Art leide am Mangel eines richtigen abstrakten Verfahrens . . . zeigt uns sonnenklar, daß zwischen der Anselmischen Methode und Lehre betreffs der Universalien usw. und der späteren Theorie der Hochscholastik im 13. Jahrhundert absolut keine Differenz besteht“ (l. c. 1907 S. 453); und: „Wollte jemand aus dem discernere Anselms auf den Gedanken verfallen, es habe sich etwa um Realdistinktionen gehandelt, so müßte das als verhängnisvolles Mißverständnis betrachtet werden. Bei der Trennbarkeit oder Unterscheidung von Person und Natur handelt es sich um Höheres. Übrigens tadelt Anselm durch das nec valeat discernere . . . das ganze Verfahren, welches alle möglichen Ordnungen (logische, ontologische, empirische, spekulative und geistige) kunterbunt durcheinander wirft. Ich kann hier die Bemerkung nicht unterdrücken: Der gleiche Anselm, der diese Konfusion tadelt, soll selber Begriffsrealist à la Platon gewesen sein; risum teneatis amici!“ Die Art und Weise, wie sich hier Adlhoch seinen Ärger über das „Mißverständnis“ von der Seele schreibt, macht seinem Temperamente alle Ehre. Allein um das Mißverständnis auf exakte Weise aufzuhellen und zu beseitigen, müssen anderweitige Texte als Beweismittel der Interpretation herangezogen werden.

Derartiges textliches Material ist aber vollauf genügend vorhanden. Aus der Art und Weise nämlich, wie Anselm in der Behandlung seiner Gegenstände selber verfährt und urteilt, läßt sich sein erkenntnistheoretischer Standpunkt mit aller Präzision und Sicherheit ableiten. Es ist sogar hiezu vollständig ausreichend, sich auf Monol., Proslog., de fid. Trin., de verit. und de Grammat. zu beschränken. Die übrigen Schriften bieten für die Bestimmung des Anselmischen Realismus keine anderen oder neuen Momente. Die Texte, welche wir heranziehen, enthalten auch gerade jene Stellen in sich, welche bisher vielen, ja den meisten als anstößig oder doch als suspekt oder befremdend und auffällig erschienen. Da es sich aber nicht um eine Anselmische Erkenntnislehre, sondern um eine Ableitung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes aus seiner Behandlungsweise der Gegenstände

handelt, so haben wir von einer systematischen Gliederung des Stoffes Abstand genommen und uns im allgemeinen an die Reihe der Schriften selber in der Gerberonschen Ausgabe gehalten. Nur das Proslogium haben wir an das Ende gestellt und de Grammatico nur gelegenheitlich herangezogen.

Wir machen uns anheischig nachzuweisen, daß die Anselmische Behandlungsweise der Gegenstände durchgängig frei ist von aller Verwechslung oder Vermischung des Logischen und Ontologischen und die Eigentümlichkeit unserer Denkweise in die Abstraktion setzt und die letztere richtig bewertet. Damit zeigt sich aber der Anselmische Realismus als ein wahrhaft gemäßigter, mag ihm auch in einzelnen Stücken lediglich in der Terminologie und Darstellungsweise etwas Platonisches anhaften.

§ 1.

Der Gottesbeweis der cc. 1—4 Monologii.

Die Argumentationen der cc. 1—4 Monologii sind nicht mehrere Gottesbeweise, sondern die einander ergänzenden Momente eines einzigen Gottesbeweises. Dies ist für die Interpretation von ausschlaggebender Bedeutung. Die Mißverständnisse bei Überweg, Bäumker, Fischer und anderen beruhen wenigstens zum Teil auf der Verkennung dieser „concatenatio argumentorum“ (siehe dazu das Vorwort Anselms selber zum Proslogium).

Den Ausgangspunkt (c. 1) bildet die Tatsache, daß es unzählig viele Dinge gibt, die wir als „gut“ und im Vergleich untereinander als mehr oder weniger oder gleich gut beurteilen. Dieser Ausgangspunkt ist durchaus aposteriorisch. Denn wie die vielen Dinge in ihrer Existenz wenigstens nach der phänomenalen Seite hin durch das phänomenale Welt- und Selbstbewußtsein bezeugt sind, so die Tatsache des Vollzugs dieser Werturteile durch das phänomenale Selbstbewußtsein. Insoweit also die Argumentation und ihr Ergebnis auf diesen Ausgangspunkt sich stützt, kann von einem Sprung aus dem Logischen ins Reale gewiß keine Rede sein.

Die Argumentation des c. 1 selber beschränkt sich auf die Lösung der Frage, ob es nun für alles Gute nur einen einzigen Grund (unum aliquid, per quod cuncta bona sunt) des Gutseins oder entsprechend den Verschiedenheiten der Dinge (vergleiche die „diversitates rerum“ in de veritate) verschiedene Gründe gäbe. Nun lasse, wie dies schon

die verschiedenen Werturteile dartun, das Prädikabile bonum Maß und Grad zu. Jedes derartige Prädikabile aber könne den Dingen nur aus einem Grunde (per aliquid) zuerkannt werden, der für die verschiedenen Dinge als ein und derselbe begriffen werde (idem intelligitur in diversis). In einer skizzenhaften Erklärung deutet Anselm die Richtung an, in der eine ausführliche Darlegung sich zu bewegen hätte: weder der Mut noch die Schnelligkeit des Pferdes könne den Grund seiner Güte als solcher ausmachen. Denn ein mutiger und schneller Räuber sei schlecht. Eher könne der Nutzen als Grund der Güte angesehen werden. Und in der Tat seien es nur entweder die utilitas oder die honestas, weshalb wir irgendetwas für gut halten. Weiter erstreckt sich dieser Anselmische Erläuterungsversuch nicht. Er bricht hier ab, um durch einfachen Rekurs auf den obigen Grundsatz auch für jedes utile und honestum einen einzigen Grund ihres Gutseins zu fordern, der ebendeshalb das durch sich selbst Gute, das auf die höchste Weise Gute, das absolute Gute sei (per se bonum, summe bonum).

Der Schein, als ob sich diese Argumentation in rein formallogischen Operationen erschöpfe, etwa nach dem Schema:

bonum

utile | honestum

etc. etc. etc. etc.

um auf dem Wege „einer Denkabstraktion zu einer gedanklichen Herausschälung übereinstimmender Momente, zum logischen Begriffe der allem Guten gemeinsamen immanenten Wesensbestimmung zu führen“ und alsdann nur durch einen Sprung aus dem Logischen ins Reale, durch eine einfache Übertragung rein logischer Verhältnisse auf die Realität der Dinge „an die Stelle dessen, was auf logischem Gebiete in dem verschiedenen Guten die gemeinsame Bestimmung der Güte begrifflich ausmacht, ein Wesen oder vielmehr das Wesen zu setzen, welches in der Realität der Dinge den einzelnen guten Dingen ihre Eigentümlichkeit, gut zu sein, verliehen hat, und welches durch und aus sich die Vollkommenheit der Güte besitzt“ (Fischer, l. c. S. 37), dieser Schein ist allerdings groß. Allein er haftet nur an der Terminologie und Darstellungsweise, die offensichtlich — das kann auch ein Adlhoch nicht wegdisputieren — platonische Färbung trägt. Der Auffassungsweise dagegen, wie sie sich aus dem einleitenden Texte,

aus dem Zusammenhalte der Gesamtargumentation und aus dem Vergleiche mit de veritate kund gibt, liegt jede derartige platonisierende Tendenz gänzlich ferne.

Im einleitenden Texte ist die Betrachtungsweise deutlich zu verstehen gegeben: „Da alle nur solche Dinge zu genießen begehren, die sie für gut halten, so liegt es nahe, das Geistesauge einmal darauf zu richten, warum denn (unde) diese Dinge gut sind.“ Zunächst also handelt es sich der Betrachtungsweise nach um eine Beziehung der Dinge auf unser Wollen. Die Aufgabe selber dreht sich demzufolge um die Auffindung des höchsten Gutes, dessen Besitz oder Genuß in der dem Objekte und Subjekte entsprechenden Weise der Aneignung die Tendenz des Willens auf die denkbar-vollkommenste Weise befriedigt. Alle Dinge sollen wir schließlich in unserem Denken auf jenes höchste Gut beziehen, um sie nach jenem Verhältnisse zu beurteilen, in welchem ihr Gebrauch oder Besitz zur Aneignung des höchsten Gutes steht. Es kann sich also auch nicht erst um eine Begründung der im Ausgangspunkte bereits vorausgesetzten Werturteile schlechthin, sondern gerade nur um den letzten und höchsten Grund der objektiven Gültigkeit dieser Werturteile handeln. Und dieser Grund kommt auch ebendeshalb innerhalb der Argumentation des c. 1 noch gar nicht als Realgrund für das Sein der Dinge, sondern als Erkenntnisgrund für unser Erkennen des Gutseins der Dinge in Betracht.

Der Gesamtargumentation der cc. 1—4 und insbesondere der Argumentation des c. 1 für sich allein genommen hängt übrigens eine Abgekürztheit und Unausgeführtheit an, die man, wenn man will, als Mangel empfinden kann und welche eben auch leicht zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Licht auf die Dunkelheit des Textes fällt aber reichlich aus de veritate. Hier sind, wie wir später eingehend dartun werden, die rein logischen Verhältnisse, Über- und Unterordnung von Begriffen und Worten usw. sowohl von solchen Beziehungen, worin lediglich wir unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Betrachtungsweise Dinge im Denken aufeinander beziehen, als auch von den Realbeziehungen der Dinge selber ganz deutlich auseinandergehalten und die verschiedenen Betrachtungsweisen selber aufs beste voneinander unterschieden. Die Wahrheit der Rede und des Urteils wird in die Übereinstimmung mit dem Sein, die Wahrheit des Seins der kreatürlichen Dinge in die Übereinstimmung mit dem göttlichen Erkennen und Wollen, die Wahrheit des kreatürlichen Wollens und Wirkens in die

Übereinstimmung mit dem normgebenden göttlichen Wollen usw. gesetzt. So werden alle „diversitates rerum", welche als „sedes veritatis", das heißt als logisches Subjekt für das Prädikabile verum oder rectum in Betracht kommen können, durchgegangen, um zunächst festzustellen, was bei der einzelnen diversitas rerum die „immanente Wesensbestimmung" (um in der Sprache Fischers zu reden l. c.) ihres Wahrseins oder Rechtseins ausmacht. Und auf dieser Grundlage wird sodann auf dem Wege einer „Denkabstraktion", „einer gedanklichen Herausschälung übereinstimmender Momente" in der rectitudo sola mente perceptibilis der „logische Begriff" der allem Wahren oder Rechten „gemeinsamen immanenten Wesensbestimmung" gewonnen. Neben diesen rein logischen Operationen laufen aber noch ganz andere Gedankengänge parallel. Die „veritas enuntiationis" ist nach Anselm (de ver. c. 2) „in der Aussage selbst"; die res enuntiata ist deshalb nicht die Wahrheit der enuntiatio, wohl aber der Grund ihrer Wahrheit. Bei der Wahrheit der Aussage also, das heißt bei dem Begriffe der der Aussage als dem logischen Subjekte des Prädikabile verum immanenten Wesensbestimmung ihres Wahrseins handelt es sich um eine Beziehung als solche, nämlich um die Übereinstimmung mit dem Sachverhalte; dagegen beim Grunde ihres Wahrseins handelt es sich nicht mehr um diese Beziehung als solche, sondern um etwas, auf was die Aussage im Denken bezogen wird, nämlich um den Sachverhalt. Und diese doppelte Betrachtungsweise kommt nun für alle „diversitates rerum" als „sedes veritatis" in Betracht. So ergibt sich neben einer rein logischen Reihe, für welche der abstrakte Begriff der rectitudo solâ mente perceptibilis den höchsten Oberbegriff bildet, noch eine zweite Reihe von ganz anderer Bedeutung, nämlich eine Reihe kausalverknüpfter veritates, von welchen die einen bloß Folge, eine andere Grund und bezw. Folge zugleich nach verschiedenen Seiten, und eine, die summa veritas oder una veritas per se subsistens nur Grund aller andern veritates ist (de ver. cc. 10 und 13).

Und so mag man nun immerhin in der abgekürzten und unausgeführten Argumentation des c. 1 Monologii irgendwieweit Spuren einer logischen Reihe und reinlogischer Verhältnisse finden wollen[1]), sie haben alsdann

1) Wir selber sind weit mehr geneigt, das Vorhandensein derartiger Spuren überhaupt gänzlich zu bestreiten, soweit es sich hiebei gerade um Bäumker-Fischersche Begriffsreihen immanenter Wesensbestimmungen und deren logische Unter- und Überordnung handeln würde. Doch wollen wir hierauf kein Gewicht legen.

nur eine dienende und untergeordnete Stellung, liegen aber selber nicht auf jener Linie, auf der die eigentliche Argumentation ihrem Ziele zustrebt. Auf dieser sozusagen direkten Linie kann es sich vielmehr im Sinne der Anselmischen Argumentation nur um eine solche Betrachtungsweise handeln, bei welcher wir die „guten" Dinge im Sinne der hier in Betracht kommenden „diversitates rerum" als „sedes bonitatis", um in der Sprache des Dialoges de veritate zu reden, also als logische Subjekte des Prädikabile bonum auf etwas anderes, das mit der immanenten Wesensbestimmung ihres Gutseins gerade nicht identisch ist, als den Grund ihres Gutseins beziehen.

Was nun zunächst einen derartigen „Grund des Gutseins" (ob ein einziger Grund des Gutseins alles Guten oder verschiedene Gründe entsprechend den „diversitates rerum", ist ja noch nicht ausgemacht, sondern gerade erst das Problem) betrifft, so haben wir schon oben betont, daß es sich innerhalb der Argumentation des c. 1 Monologii durchaus noch nicht um einen Realgrund handelt. Ist ja doch schon dem einleitenden Texte zufolge die Argumentation unter eine Betrachtungsweise gestellt, bei der lediglich im Denken eine Beziehung gesetzt, nämlich Sein auf Wollen bezogen wird! Und läßt doch der Dialog de veritate, wie wir bereits sehen konnten und es sich später noch mehr herausstellen wird, keinen Zweifel darüber, daß Anselm das Wahrsein, Rechtsein, Gerechtsein, Gutsein überhaupt nicht als eine Realität neben anderen Realitäten im Sein der Dinge auffaßt, sondern eben als Übereinstimmung der Realität mit etwas, worauf wir die Realität im Denken beziehen, und gründet doch Anselm im nämlichen Dialoge auf diese Auffassung eben die Konvertibilität des ens mit verum, rectum, bonum, iustum! Und die res enuntiata, der „Grund" (causa, de ver. c. 2) des Wahrseins der Aussage, ist doch gewiß nach Anselm nicht der Realgrund der Rede! Freilich tritt in de veritate auch der absolute Realgrund alles Seienden auf und werden gerade auf ihn alle „diversitates rerum" bezogen, um das Wahrsein derselben in letzter Instanz in die Übereinstimmung mit diesem absoluten Realgrunde zu setzen. Aber dieser absolute Realgrund ist eben in c. 1 Monol. noch gar nicht gefunden und kann und will innerhalb dieser Argumentation gar nicht gefunden werden. Worauf sich diese Argumentation beschränkt, ist lediglich der Nachweis der „Einzigkeit" eines letztinstanzlichen Grundes des Gutseins für alle „diversitates rerum", das heißt der Nachweis, daß es ein „unum aliquid" ist, auf welches wir alle „guten"

Dinge im Denken zu beziehen haben, um sie eben aus ihrer Beziehung zu diesem unum aliquid als gut zu erkennen und so in letzter Instanz unsere Werturteile zu begründen.

Wie wird nun aber dieser Nachweis geführt? Er geht von den diversitates rerum aus, die als sedes bonitatis in Betracht kommen. Doch wird eine systematische und erschöpfende Reihe derselben nicht aufgestellt. Dazu läßt die Abgekürztheit und Unausgeführtheit der Darstellung keinen Platz. Nur ein kleiner Ansatz zu einem Versuche der Aufstellung einer solchen Reihe ist vorhanden in der Unterscheidung zwischen utile und honestum. Dazu kommt nun der bereits mitgeteilte Grundsatz, daß jedes Prädikabile, das verschiedenen Dingen in höherem oder geringerem oder gleichem Grade zugeteilt werde, diesen Dingen nur zuerkannt werde im Hinblick auf einen Grund, der für diese verschiedenen Dinge als ein und derselbe Grund in Betracht komme. An diesem Grundsatze ist gewiß nichts auszusetzen. Er ergibt sich sozusagen mit analytischer Notwendigkeit aus seiner Voraussetzung. Aber um so mehr müssen wir betonen, daß es sich bei diesem „Grunde“ (per aliquid) nicht um eine „immanente Wesensbestimmung“ handelt, sondern um ein Etwas, auf welches die verschiedenen Dinge bezogen werden, um unter dem Gesichtspunkte dieser Beziehung eben als mehr- oder weniger- oder gleichgut beurteilt zu werden. Die Ausdrucksweise mag inadäquat sein. Das idem intelligitur in diversis ist mißverständlich. Aber was wir bisher zur Aufhellung des an sich etwas dunklen Textes gefunden haben, genügt, um die Auffassungsweise gegenüber der Mißverständlichkeit des Textes sicherzustellen. Vielleicht mag es zur Beseitigung der Mißverständlichkeit auch beitragen, daß bei dem idem intelligitur in diversis nicht an singula diversa, sondern an die „diversitates rerum“ zu denken ist. Damit dürfte die Inadäquatheit und Mißverständlichkeit des „in“ sich wenigstens mildern. Die Verschiedenheit der Grade betrifft also im Gedankengange der Argumentation die diversitates rerum als sedes bonitatis im Vergleiche untereinander. Nun kann aber die „Güte“ der verschiedenen diversitates rerum (denken wir z. B. nur an die Anselmische Unterscheidung der Nutz- und Ehrengüter mit ihren möglichen Unterabteilungen) im einzelnen durch eine Beziehung auf verschiedene Gründe (Objekte möglichen Wollens, Zwecke) bestimmt und begründet werden; aber sobald es sich gegenüber einer Mehrheit dieser diversitates rerum um vergleichend abschätzende Werturteile

handelt, wird diese vergleichende Beurteilung nur unter dem Gesichtspunkte der Beziehung dieser sämtlichen diversitates rerum auf ein und denselben Grund (= Objekt möglichen Wollens) möglich sein. Doch wollen wir auf diese Bemerkung kein entscheidendes Gewicht legen, weil sich unsere Auffassung auch ohne dieselbe halten läßt. Freilich für das von Anselm beigefügte Beispiel von der iustitia, welche als eine und dieselbe zu begreifen sei als Grund des Gerechtseins im Hinblicke auf die verschiedenen Dinge, welche im Vergleiche untereinander als mehr oder weniger oder gleich gerecht sich darstellen, würde diese unsere Bemerkung zur Beseitigung der Mißverständlichkeit und Milderung der Inadäquatheit der Ausdrucksweise noch wichtigere Dienste leisten. Allein bezüglich dieses Beispieles genügt der einfache Hinweis auf de veritate, worin durch die Konvertierung oder besser Identifizierung der iustitia mit der rectitudo jede Mißverständlichkeit beseitigt ist, weil eben deshalb der Text in c. 1 Mon. über die iustitia nur im Sinne des Dialoges de veritate aufzufassen ist. Das Ergebnis des c. 1 Mon. lautet also auf ein „unum aliquid", auf welches als den absoluten Grund des Gutseins alle guten Dinge in letzter Instanz zur Begründung der objektiven Gültigkeit der Werturteile zu beziehen sind, um sie eben wegen ihrer Beziehung zu diesem unum aliquid als gut und im Vergleiche untereinander als in verschiedenem oder gleichem Grade gut zu erkennen. Dieses unum aliquid per quod cuncta bona kann deshalb ohne weiteres als das absolute Gut bezeichnet werden, weil auf dem Anselmischen Standpunkte der philosophia perennis alles, was wir von unserer Denksubjektivität aus als für uns objektiv-gültig und -wahr erkennen, auch sofort absoluten Wert objektiver Wahrheit und Gültigkeit besitzt. Daß also im einleitenden Texte die Betrachtungsweise auf den Gesichtspunkt einer Beziehung der Dinge auf unser Wollen eingestellt wurde, tut dem Ergebnis, das auf ein unum bonum per se, per quod cuncta bona als das absolute Gute lautet, keinen Eintrag. Aber ist nun dieses höchste Gut selber schon gefunden? Eben noch nicht. Bis jetzt steht bloß fest die Einzigkeit desselben. Und selbst bezüglich dieser Einzigkeit ist noch nicht einmal ausgemacht, ob sie im Sinne realer Einzigkeit oder bloß im Sinne der logischen Identität des Denkinhaltes eines Allgemeinbegriffes zu verstehen ist. Ausdrücklich fügt Anselm der conclusio das c. 1 bei: „was immer dieses sein mag." Man lasse Anselm nur seiner Argumentation keinen größeren Valor unterschieben, als er selber ihr

beilegt und gar manche Mißverständnisse sind beseitigt. Allerdings im Gebiete des Realen muß dieses unum bonum per se liegen. Wie es sich im Ausgangspunkte um die realen Dinge handelt, die wir als gut beurteilen, so muß dieses höchste Gut ein (wirkliches oder vorderhand wenigstens mögliches) Reale sein, auf das wir als den absoluten Grund ihres Gutseins alle guten Dinge beziehen. Aber es braucht dem Valor der Argumentation des c. 1 für sich allein zufolge kein Real-Grund und auch kein reales unum zu sein. c. 3[1]) aber verbindet mit der bisherigen Betrachtungsweise die rein-real-ontologische: „Alles Seiende ist entweder durch etwas oder durch nichts; aber nichts ist durch nichts; denn daß irgendetwas Seiendes nicht durch etwas wäre, dies kann nicht einmal gedacht werden.“ Jetzt geht die Argumentation auf den absoluten Realgrund. Das Ergebnis der cc. 3—4 lautet auf die numerische Einzigkeit desselben. Die Verbindung der beiden Betrachtungsweisen aber läßt nun erst diesen einzigen absoluten Realgrund eben als das noch gesuchte unum bonum per se erkennen: „Alles, was durch ein anderes ist, ist etwas Geringeres als das, wodurch alles andere ist und das allein durch sich selbst ist.“ Der Beweis der numerischen Einzigkeit aber durchläuft mehrere Stufen: „Es ist entweder ein einziges oder es sind mehrere, wodurch alles Seiende ist. Aber, wenn es mehrere sind, so sind sie entweder selber wiederum durch ein einziges, oder sie sind jedes durch sich selbst, oder sie sind gegenseitig durcheinander.“ Die dritte Fiktion wird sofort als irrationell verworfen; die erste ausgeschaltet, weil sie auf ihre Weise auch nur auf einen numerisch-einzigen absoluten Realgrund hinauslaufe. Bisher ist unum im Sinne der numerischen Einzigkeit gebraucht. Die rationelle Dankbarkeit der zweiten Fiktion aber wird vorderhand noch offen gelassen: „aber wenn diese mehreren jedes durch sich selber sind, so ist irgendeine einzige Kraft oder Natur des durch sich selbst-Existierens.“ Hier also ist „una“ in „una aliqua vis vel natura existendi per se“ im Sinne der logischen Identität des Denkinhaltes eines Art- oder Gattungsbegriffes gebraucht, nicht aber im Sinne numerischer Einzigkeit eines absoluten Realgrundes. Es liegt nicht der geringste Anhaltspunkt für die Annahme vor, daß Anselm die Form der Allgemeinheit eines Art- oder Gattungsbegriffes mit irgendwelcher Realitäts-Weise eines Allgemeinen selber verwechsle. Man lese nur keine Schwierigkeiten in den Text hinein, die nicht darin

1) c. 2 können wir übergehen, weil hier lediglich mit dem Terminus „groß“ geradeso argumentiert wird, wie in c. 1 mit dem Terminus „gut“.

stehen. Der Wechsel im Sinne des Terminus unum ist ja durch den Verlauf der Argumentation selber begründet. Insoweit nämlich das Endergebnis numerischer Einzigkeit des absoluten Realgrundes wegen des Offenlassens der zweiten Fiktion in c. 3 noch nicht völlig erreicht ist, fügt c. 4 das letzte ergänzende Moment hinzu: „wenn einer die Naturen der Dinge betrachtet, so muß er einsehen, daß dieselbe an Wert und Würde einander nicht alle gleichstehen . . . Aber ebenso notwendig fordert das vernünftige Denken, daß unter ihnen irgendeine derart hervorrage, daß sie keine Höhere über sich hat.“ Dem wird sodann noch ein Beweis beigefügt, daß es mehrere derartige höchste Naturen (scil. die zwar keine Höhere über sich hätten, aber einander gleich-hoch gegenüberstehen würden) nicht geben kann, weil diese Fiktion doch auch nur auf ihre Weise auf eine una aliqua summa natura hinauslaufen würde, weil eben schließlich ihre Gleichheit an Würde nicht auf dem, worin sie voneinander verschieden wären, sondern auch nur auf einem logischen idem beruhen könnte. Bis hieher also handelt es sich auch in c. 4 noch um ein unum im Sinne der logischen Identität eines Art- oder Gattungsbegriffes, eben weil die Argumentation des c. 4 an die „una aliqua vis vel natura existendi per se“ des c. 3 anknüpft.

Die Entscheidung liegt erst im folgenden: „Was aber etwas Solches ist (scil. Inhaber der höchsten Natur), das ist das Größte und Beste . . . Soeben aber (nämlich in c. 3) haben wir gefunden, daß das durch sich selbst Seiende, durch welches Alles ist, das Höchste unter allem Seienden ist. Deshalb ist umgekehrt das Höchste entweder durch sich selbst und alles andere durch dasselbe oder es sind mehrere Höchste (plura summa). Aber daß es nicht mehrere Höchste gibt, ist offenkundig.“ Hier ist das plura summa nicht im Sinne einer Mehrheit höchster Naturen genommen, sondern im Sinne einer Mehrheit höchster Individuen. Die Mehrheit höchster Naturen ist ja schon im vorhergehenden Teile der Argumentation des c. 4 abgelehnt. Hier also im letzten Teile, auf der letzten Stufe der Gesamt-Argumentation handelt es sich gerade nur noch um eine Verknüpfung des Ergebnisses der vorhergenannten Argumentation des c. 4 mit dem Ergebnisse des c. 3, um die numerische Einzigkeit des absoluten Realgrundes als Endergebnis zu erzielen. c. 3 ist in seinem Suchen nach dem absoluten Realgrunde auf halbem Wege stehengeblieben. Es hat zwar in dem Begriffe eines durch sich selbst Seienden, durch welches alles ist, einen Begriff für den absoluten Realgrund gewonnen, aber den

absoluten Realgrund selber noch nicht gefunden, vielmehr gewissermaßen sogar noch einmal aus den Augen verloren, indem es die Fiktion einer una aliqua vis vel natura existendi per se im Sinne einer Art oder Gattung noch offenließ. Eine solche „Natur des Durchsichselbst-Existierens" ist aber gar kein Realgrund. Daß dies die Auffassung Anselms ist, geht aus der obigen Umkehrung des Satzes hervor, daß der absolute Realgrund das Höchste unter allem Seienden sei. Würde nämlich nach Anselm auch eine una aliqua vis vel natura existendi per se im Sinne einer Art oder Gattung als absoluter Realgrund in Betracht kommen können, so müßte die Umkehrung einfach heißen: deshalb ist umgekehrt das Höchste das durch sich selbst Seiende, durch welches alles ist. Die Umkehrung lautet aber: „Deshalb ist umgekehrt das Höchste entweder durch sich selbst und alles andere durch dasselbe oder es sind mehrere Höchste." Das heißt soviel als: Deshalb ist umgekehrt das Höchste entweder der numerisch-einzige absolute Realgrund oder es gibt eine Mehrheit absoluter Realgründe (= eine Mehrheit durch sich selbst existierender Individuen), von welchen jeder das Höchste ist in der realen Ordnung, während alsdann in der logischen Ordnung die una aliqua vis vel natura existendi per se dieser Mehrheit absoluter Realgründe das Höchste ist. Dieses zweite Glied der Disjunktion wird nun aber als eine irrationelle Fiktion verworfen, weil „mehrere Höchste" in der realen Ordnung der Dinge geradesogut ein Widerspruch seien wie in der logischen Ordnung. Das Endergebnis lautet also auf die Irrationalität einer una aliqua vis vel natura existendi per se im Sinne einer Art oder Gattung. Mit andern Worten: die Gesamt-Argumentation ergibt, daß das unum bonum per se des c. 1 nunmehr in dem numerisch-einzigen absoluten Realgrunde alles Seienden gefunden ist, dessen Begriff (der Gottesbegriff) also kein Art- oder Gattungsbegriff ist.

Dieses Endergebnis ist dialektisch auf dem Wege der Identifizierung „des Höchsten" mit dem „durch sich selbst Seienden, durch welches alles ist" vermittelt. Es zeigt sich insofern sofort eine innere Verwandtschaft dieser Gesamt-Argumentation der cc. 1—4 Mon. mit dem Proslogium-Argumente. Hier liegt der einzige Punkt, wo eine kritische Prüfung und Würdigung einzusetzen hätte. Wir nehmen hier davon Abstand, weil wir das Proslogium-Argument an letzter Stelle dieses Hauptteils eingehend für sich behandeln. Aus der Aufzeigung des

Valors, den Anselm im Proslogium-Verfahren seinem „aliquid, quo nihil maius cogitari potest“ beilegt, ergibt sich dann die Anwendung auf den Valor „des Höchsten“ in der Argumentation des c. 4 Monologii von selbst. Allerdings decken sich nach Anselm diese beiden Begriffe durchaus nicht. Ebendeshalb ist unbeschadet der inneren Verwandtschaft das Verfahren im Monologium und Proslogium verschieden. Eine Beziehung auf unsere Denksubjektivität aber ist bei beiden Begriffen gegeben, und darauf beruht eben umgekehrt unbeschadet des Unterschiedes die innere Verwandtschaft des Verfahrens. Der Unterschied aber liegt darin, daß wir es beim Anselmischen Begriffe des „Höchsten“ schon von vorneherein mit einem Reale zu tun haben, bezogen auf unsere Denksubjektivität, während es beim Anselmischen Begriffe des „aliquid, quo nihil maius cogitari potest“ im Ausgangspunkte der Argumentation noch offengelassen ist, ob sich dieser Begriff überhaupt auf ein Reale bezieht oder nicht.

Hier aber können wir uns begnügen mit dem Ergebnisse, daß die Argumentationen der cc. 1—4 Mon. von aller Verwechslung oder Vermischung des Logischen und Ontologischen (= Realen) frei sind.

§ 2.

Der Schöpfungs-Theismus Anselms.

cc. 5—6 Mon. erläutern den Begriff der absoluten Aseität: „die höchste Substanz ist weder durch irgendein Bewirkendes noch aus irgendeiner Materie noch durch irgendwelche Mittel-Ursachen zum Sein gefördert worden. Doch ist sie keineswegs durch nichts. Denn sie ist ja durch sich selbst . . . einerseits also muß sie begriffen werden als durch sich selbst seiend. Andererseits hat sie doch nicht sich selbst bewirkt, noch ist sie sich selbst die Materie gewesen, noch hat sie sich selbst erst irgendwie dazu verholfen, zu sein, was sie noch nicht war.“ Begriffe wie göttliche Potenzialität, göttliche Selbstverwirklichung oder Selbstentfaltung in einem Prozesse göttlichen Werdens sind diesem Texte zufolge irrationelle Begriffe. Gott ist nach Anselm auch nicht causa sui, weil causa in seinem eigentlichen Sinne den Seins-Grund eines Gewordenen bezeichnet. Wohl aber ist Gott der Grund seiner selbst. Weiter vermögen wir nach Anselm in der Anwendung des Satzes vom genügenden Grunde in Ansehung Gottes nicht zu kommen. Dieser Anselmische Begriff der absoluten Aseität schließt auch völlig aus, daß das Kreatürliche in irgendwelchem Sinne eine Erscheinung des Göttlichen

selber oder etwas Akzidentelles wäre, wozu das göttliche Wesen im Verhältnisse des Substantiellen stünde.

Diesem Begriffe der göttlichen Aseität entspricht nun in cc. 7—8 der Begriff der Schöpfung aus nichts: „angenommen, die Gesamtheit der Dinge wäre aus irgendeiner Materie, so könnte sie aus keiner andern sein, als entweder aus der höchsten Natur oder aus sich selbst oder aus irgendwelcher dritten Wesenheit.“ Alle drei Fiktionen werden als irrationell abgelehnt. Als Schluß bleibe nur übrig, daß die Gesamtheit der Dinge überhaupt aus keiner Materie sei, daß vielmehr Gott dieselbe durch sich selbst allein aus nichts erschaffen habe.

Die eigene Substanzialität der Kreatur setzt Anselm durchweg voraus, indem er z. B. in cc. 26—27 gerade den Unterschied zwischen der göttlichen und kreatürlichen Substanzialität erörtert: die kreatürlichen Substanzen lassen Veränderungen im Sinne von Differenzen oder wenigstens Akzidentien zu, während die göttliche Substanz absolut-unveränderlich sei. Im Verlaufe seiner Logos-Lehre betont er ausdrücklich die Kontingenz alles Kreatürlichen (c. 32), sowie die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Kreatur, um sodann mit Nachdruck das Eigensein der erschaffenen Dinge in sich selbst dem Sein derselben in Gott gegenüberzustellen (c. 34). Soweit es sich darum handelt, jeder pantheistischen Tendenz vorzubeugen, kann nach Anselm von einem Sein der Kreatur in Gott überhaupt nur in jenem metaphorischen Sinne die Rede sein, in welchem man von einem Sein der Wirkung in ihrer schöpferischen Ursache, beziehungsweise im göttlichen Denken sprechen kann.

Nur in diesem Sinne, der das Eigensein und Eigenwirken der Kreatur miteinschließt, nennt Anselm Gott den Allein-Seienden (c. 28). Durch diesen Terminus soll nur die absolute Einzigartigkeit der Seins-Weise und Seins-Fülle Gottes gegenüber der Seins-Weise und dem Realitätsgehalte der Kreatur gebührend hervorgehoben werden: „dieser Geist, der solchermaßen auf seine wunderbar-einzigartige und einzigartig-wunderbare Weise ist, ist in gewissem Sinne allein; alles andere aber, was immer zu sein scheint, ist mit ihm verglichen nicht . . . dennoch sind die erschaffenen Dinge nicht schlechthin nicht, weil sie ja gerade durch jenen Geist, der allein absoluterweise ist, aus nichts etwas geworden sind.“

Die Untersuchung in de veritate, worin die Wahrheit oder Rechtheit im Wollen und Wirken der Kreatur bestehe (cc. 4 u. 5), die Unterschei-

dung zwischen dem freien Wollen der vernünftigen und dem notwendigen Wirken der vernunftlosen Kreatur (de ver. c. 5), die Unterscheidung der „tres cursus rerum", nämlich des cursus naturalis, voluntarius und mirabilis (de conceptu c. 11), die gesamte Auffassung des Verhältnisses zwischen Gnade, Willensfreiheit und Gerechtigkeit (de lib. arb; de casu diaboli; de concordia) setzen das Eigenwirken der Kreatur in Kraft der ihr selbsteigenen Substanzialität als ihre unentbehrlichste Grundlage voraus.

§ 3.

Der Standpunkt des Monologiums bezüglich der Erkennbarkeit Gottes.

Dem Monologium zufolge ist natürlicherweise nur eine kosmologisch-vermittelte und deshalb ausschließlich analoge Gotteserkenntnis möglich, die durchgängig ein geheimnisvolles Moment in sich schließt und in einer docta ignorantia ihren einzig-möglichen Abschluß gewinnt. Der Terminus „kosmologisch" ist aber hier im weitesten Sinne zu verstehen gegenüber jenem engeren Sinne, in welchem man unter allen gangbaren Gottesbeweisen gerade nur einen bestimmten wegen der Besonderheit seines Gesichtspunktes den kosmologischen nennt. Die Argumentationen der cc. 1—4 Mon. gründen unsere Erkenntnis der Existenz Gottes nur darauf, daß wir in aposteriorischem Erkennen die Gewißheit besitzen, daß es die „unzählig vielen Dinge" wirklich gibt, deren Sein und Sosein wir irgendwieweit schon erkennen, bevor uns diese Erkenntnis erst zum einzig-möglichen Ausgangspunkte für die Gotteserkenntnis werden kann. Gewiß liegen den Argumentationen der cc. 1—4 Mon. nach der anderen Seite hin auch apriorische Erkenntnisse zugrunde: die Transzendentalbegriffe des Guten und Großen, des Seins, des genügenden Grundes. In ihrem Lichte beurteilen wir die „unzählig vielen Dinge" und erheben uns zum Begriffe eines einzigen durch sich selbst Guten, durch sich selbst Großen, durch sich selbst Seienden. Aber keine dieser Argumentationen hat die Tendenz, die Erkenntnis der Realität des in solcher Weise begriffenen Gottes auf etwas anderes zurückzuführen, als auf die aposteriorische Erkenntnis der denk-transzendenten Existenz der Dinge. Nach Anselm ist nicht unsere Selbst- und Welt-Erkenntnis eine zuerst durch irgendwelche Gotteserkenntnis vermittelte — absteigende, sondern unsere Gotteserkenntnis eine durch die Welt- und Selbst-Erkenntnis vermittelte —

aufsteigende. cc. 1—4 Mon. geben zu verstehen, daß wir ohne alle primitive Gottes-Idee die „unzählig vielen Dinge“ in wahren Urteilen als gut, das eine gegenüber dem andern als besser zu beurteilen und die mannigfachsten innerweltlichen Gründe des kreatürlichen Seins zu erkennen vermögen. Diesen Texten zufolge ist doch gewiß keine primitive Gottesidee erforderlich, um erst in ihrem Lichte das Pferd mit Rücksicht auf seine Schnelligkeit und seinen Mut als gut (c. 1) und die Natur des Pferdes gegenüber der Natur des Holzes als eine höhere, gegenüber der Natur des Menschen als eine niedrigere zu erkennen (c. 4).

Der ausschließlich analoge Charakter unserer Gotteserkenntnis ist ex professo in den erkenntnistheoretischen Reflexionen der cc. 64—65 Mon. ausgesprochen. Zurückblickend auf das Ganze aller vorhergehenden Spekulationen über Gott sagt Anselm: „in gewissem Sinne ist etwas über diesen unbegreiflichen Gegenstand gefunden worden, und in gewissem Sinne ist über ihn nichts gefunden worden . . . . . wenn ich mir das, was diese Worte (sc. womit über Gott gesprochen worden ist) bezeichnen, vorstelle, so erfasse ich mit meinem Geiste das, was ich in den erschaffenen Dingen erblicke, weil mir diese letzteren bekannter sind als das, wovon ich begreife, daß es jeden menschlichen Begriff überragt. Denn sie setzen Kraft ihrer Bedeutung in meinem Geiste etwas weit Geringeres, ja etwas ganz anderes als das, zu dessen Begriff mein Geist durch diese schwachen Bezeichnungen vorzudringen den Versuch macht.“ (c. 65). Ohne alle Über- und Unterschätzung der Analogie ist hier der korrekte Begriff der docta ignorantia zum Ausdrucke gebracht, wie er sich auf einen Erkenntnis-Gegenstand bezieht, den wir wahrhaft irgendwie erkennen, aber so, daß diese Erkenntnis Geheimnisvolles in sich schließt, bezüglich dessen wir uns der Gründe des Nichtwissens bewußt sind.

Diesem Standpunkte entsprechend befassen sich cc. 15—17 und 25—27 Mon. mit einem Grundgesetz für die Auswahl jener „v o c e s“, deren ursprüngliche Bedeutung dem kreatürlichen Erkenntnisgebiete entstammt, die aber zur Benennung Gottes gebraucht werden können. Zu diesem Zwecke unterscheidet c. 15 zwischen solchen Prädikabilien, deren Position (ipsum) in allweg besser ist als ihre Negation (non ipsum), und solchen, deren Negation für irgendein Subjekt besser ist als ihre Position. Als erläuterndes Beispiel führt Anselm an: „alles Nichtweise ist einfachhin, insoweit es nicht weise ist, geringer als Weises, weil alles Nichtweise besser wäre, wenn es weise wäre.“ Daran wird nun die

Grundregel geknüpft, daß in Ansehung Gottes alle voces der ersteren Art in Anwendung, dagegen alle voces der letzteren Art in Wegfall kommen müssen.

c. 16 zufolge ist keines der anwendbaren voces bei Gott im Sinne der Kategorie der Qualität oder Quantität zu gebrauchen, sondern zur Bezeichnung der Quidität, und Alles, was ihm in diesen voces zuerkannt wird, ist er auf die höchste Weise: das höchste Sein, das höchste Leben, die höchste Vernunft usw. c. 17 fügt hinzu, daß es sich wegen der absoluten Einfachheit Gottes bei all diesen voces nur um eine Mehrheit von „N a m e n“ handeln könne, ein fundamentum in re aber für unsere begrifflichen Unterscheidungen in Ansehung dieser Mehrheit der voces bei Gott ausgeschlossen sei.

c. 25 unterscheidet einen Gebrauch des Terminus Akzidens im eigentlichen und uneigentlichen Sinne. Eigentliche Akzidentien seien solche, die nicht ohne eine Veränderung des Subjekts hinzusein und hinwegsein können; uneigentliche dagegen solche, die für das Subjekt keinerlei Veränderung bedeuten. Als Beispiel führt Anselm an: „einem Menschen gegenüber, der nächstes Jahr erst wird geboren werden, bin ich weder größer noch kleiner, noch gleich noch ähnlich. Alle diese Beziehungen werde ich aber ihm gegenüber haben können, wenn er wird geboren sein, und auch wieder verlieren können, wenn er wachsen und verschiedenen Qualitäten nach sich ändern wird, aber ohne alle Veränderung meinerseits.“ Zur Gottesbestimmung nun könne keine vox im Sinne eines eigentlichen Akzidens gebraucht werden; nur etwa solche voces können angewendet werden, die ein nur im uneigentlichen Sinne sozunennendes Akzidens bezeichnen, das nicht im geringsten der absoluten Unveränderlichkeit widerspreche. Daraus zieht nun c. 26 die Konsequenz, daß in Ansehung Gottes auch das Wort Substanz nicht im Sinne der Kategorie gebraucht werden kann. Das Schlußergebnis lautet: Sooft wir Gott und andere Dinge mit einem und demselben Namen benennen, hat jede derartige vox bezüglich Gottes einen ganz anderen Sinn gegenüber dem Sinne, in welchem das Wort als Prädikabile eines erschaffenen Dinges in Betracht kommt.

c. 27 endlich bildet nur noch eine weitere Ausführung zum Vorhergehenden: in jedem gewöhnlichen Traktate verstehe man unter Substanz entweder eine universelle, welche mehreren Substanzen gemeinsam sei, oder eine individuelle, welche mit anderen die universelle

Substanz gemeinsam habe. Die höchste Natur aber verteile sich weder auf mehrere Substanzen (nec in plures substantias se dividit), noch gehöre sie mit irgendeiner anderen Substanz unter den nämlichen Umfang, als ob sie mit derselben die wesentliche Seins-Bestimmtheit gemeinsam hätte (nec cum aliquâ aliâ per essentialem communionem se colligit). Und doch müsse sie Substanz genannt werden, weil sie auf die höchste Weise existiert. Und gerade weil dieser Geist keine Teile habe und nicht mehrere derartige Geister sein können, sei er in eminentem Sinne individueller Geist zu nennen.

Gerade dieser Text des c. 27 hat zu Beanstandungen Anlaß gegeben. Selbst Grabmann (l. c. S. 307) meint zugeben zu sollen, daß man hier einen exzessiven Realismus nach Art eines Wilhelm von Champeaux (!) finden könnte, wenn man den Text „pressen" wollte. Aber jeder Schein eines Anlasses zu Beanstandungen fällt hinweg, wenn der Zusammenhang mit den cc. 15—17 und 25—26 beachtet wird. Es handelt sich ja durchgängig um die voces! Wenn also über eine vox ausgemacht werden soll, in welchem Sinne sie gebraucht werden müsse, so bewegt sich die Erörterung unter dem logisch-dialektischen Gesichtspunkte und bleibt bei den Begriffen stehen, ohne damit die Art und Weise unseres begrifflichen Denkens auf das Sein der Dinge selber übertragen zu wollen. Die Terminologie des c. 27 bezieht sich also auf die logische Über- und Unterordnung von Begriffen und Worten, nicht aber auf ein reales Verhältnis zwischen erster und zweiter Substanz, als ob es etwa universelle Substanzen als solche in oder gar außer und über den Einzeldingen gäbe. Der von Anselm intendierte Sinn ist kein anderer als: bei Gott läßt sich nicht einmal begrifflich eine erste und zweite Substanz unterscheiden. Ausdrücklich redet ja Anselm von den „Traktaten" über die Substanzen. Darunter versteht er aber Traktate auf dem Gebiete der Dialektik, von welcher er in de Grammatico (cc. 17 u. a.) nachdrücklich hervorhebt, daß sie sich direkt nur mit den voces befasse. Die Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise in c. 27 ist lediglich als terminologische Lizenz anzusehen, die hier Anselm für sich ebensogut in Anspruch nimmt, wie er sie ausdrücklich in de Grammatico (cc. 18 u. a.) den Dialektikern und Grammatikern zubilligt, die vielfach von den Worten so reden, als ob sie von den Dingen selber reden würden (cfr. Thomas Aquin. Compendium Theol., herausg. von Abert, Würzburg 1896, S. 34 ff., insbes. Bem. des Herausg. S. 34/35).

Die Unterscheidung zwischen einem Gebrauche des Terminus Akzidens in eigentlichem und uneigentlichem Sinne in c. 25 ist gewiß Bürgschaft genug dafür, daß Anselm einen sehr offenen Blick hat für das Reale als solches, um es vom Denkinhalte solcher Begriffe zu unterscheiden, die lediglich auf einer im Denken gesetzten Beziehung beruhen.

§ 4.

Die Logoslehre des Monologiums.

Die Logoslehre ist bei Anselm ein wesentliches Glied seiner spezifisch-offenbarungstheologischen Spekulation über die göttliche Trinität. Sie ist nicht durch eine Anlehnung an eine platonisierende Ideenlehre, sondern durch den Glaubens-Inhalt bestimmt. Das eigentümliche Verfahren selber beurteilen wir erst im zweiten Teile unserer Gesamt-Untersuchung, worin wir die Stellung Anselms zum Begriffe absoluter Mysterien bestimmen wollen. Hier kommt nur in Betracht, daß Anselm selber zum spekulativen Aufbau einer Trinitäts-Lehre jenen Gedankeninhalt für ungenügend hält, unter welchem wir auf Grund unseres Begriffes des göttlichen Vorherwissens der Dinge und der göttlichen Selbst-Erkenntnis ein Wort in Gott überhaupt nur zu denken vermögen. cc. 60—63 lassen keinen Zweifel übrig, daß nach Anselm jeder Versuch, von diesem Gedankeninhalte aus den wahren Begriff einer Mehrheit göttlicher Hypostasen zu gewinnen, scheitern müßte.

Anselm entnimmt für seine Logoslehre dem kreatürlichen Erkenntnis-Gebiete zwei Analogien: das verbum mentis im menschlichen Vorherdenken des auszuführenden Werkes und in der Selbsterkenntnis des erschaffenen Geistes (cc. 9—10, 32—33). Diese Analogien haben aber eine doppelte Seite. Nach der einen wird das kreatürliche verbum vom erschaffenen Geiste unterschieden und demselben gegenübergestellt. Dazu bemerkt übrigens Anselm in c. 33, daß der kreatürliche Geist sich von seinem Worte nur im Denken zu unterscheiden (separare) vermag. Einer Identifizierung von *ἀφαίρεσις* und *χωρισμός* steht also diese Anselmische Unterscheidung des Geistes und seines Wortes gewiß gänzlich ferne. Aber dieser virtuelle Unterschied kommt nun als Analogie für den Real-Unterschied göttlicher Hypostasen in Betracht. Diese Seite der Analogie beruht jedoch gänzlich darauf, daß Anselm stillschweigend aus der Offenbarung die unentbehrlichen Voraussetzungen herübernimmt.

Hier kommt deshalb für uns nur die andere Seite in Betracht: c. 9 stellt der vorausgehenden Erläuterung der Schöpfung aus nichts ergänzend an die Seite: „es kann aber etwas von jemand vernünftigerweise nicht bewirkt werden, wenn nicht im Denken des Bewirkenden etwas vorhergeht, wie ein Vorbild der zu bewirkenden Sache . . . Die erschaffenen Dinge waren also allerdings nichts, ehe sie erschaffen worden sind . . . keineswegs aber waren sie nichts, was ihren Grund im Denken des Schöpfers angeht; denn durch diesen Grund und demselben entsprechend sind sie geworden (quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.).“ c. 11 hebt den Unterschied hervor: „die schöpferische Substanz hat nichts von anderswoher genommen, um die Form der Dinge, welche sie erschaffen wollte, in sich selbst denkend zu gestalten.“ cc. 32—33 rücken die Selbsterkenntnis Gottes in den Vordergrund. c. 34 aber führt den Beweis, daß es keinen Widerspruch involviere, daß Gott in einem einzigen Worte zugleich sich selbst und die Kreatur spreche. Denn Gott sei der höchste Grund (summa ratio), in welchem alles Erschaffene enthalten sei. Die Dinge seien, bevor sie werden, und wenn sie geworden sind und wiederum vergehen, oder sich ändern, immer in ihm, nicht als das, was sie in sich selbst sind, sondern als das, was er selbst ist.

Dies ist die Anselmische Logoslehre, soweit sie hier in Betracht kommt: Nach Anselm fällt für Gott sein Erkennen der Dinge mit seiner Selbsterkenntnis völlig in e i n s zusammen. Gott schaut die Dinge in sich als ihrem absoluten Grunde. Genau genommen kann diese Logoslehre passenderweise eine Ideenlehre überhaupt nicht genannt werden. Um Ideen der Dinge kann es sich nach Anselm überhaupt nur bei kreatürlichem Denken handeln. Gott gestaltet nach Anselm in seinem Denken überhaupt keine Form der Dinge. Wollte man gleichwohl auf dem Standpunkte Anselms von einem Musterbilde im göttlichen Denken gegenüber den Dingen reden, so könnte nur der göttliche Begriff Seinerselbst in Betracht kommen. Dieser Begriff wäre dann allerdings in gewissem Sinne der universalste zu nennen, aber nicht im Sinne unserer Universalien, sondern im Sinne des absolut inhaltreichsten und zugleich absolut umfangreichsten und absolut einfachsten Begriffes. Mit einer Ideen-Hypostasierung oder auch nur mit einer Versetzung der Realität des A l l g e m e i n e n ins göttliche Denken als einer mildernden Umprägung eines strengen Platonismus hat die Anselmische Logoslehre nichts zu tun.

§ 5.

Die Polemik gegen Roszellin in de fide Trinitatis.

Unsere Aufgabe beschränkt sich hier auf die Feststellung des Realismus, der sich in der Polemik Anselms gegen Roszellin geltend macht.

Anselm unterscheidet bezüglich der göttlichen Personen commune und proprium: „in diesen zwei Personen ist ein einziges Gemeinsame (unum commune), nämlich Gott, und zwei Eigentümlichkeiten (duo propria), nämlich Vater und Sohn“ (c. 3). Es handelt sich aber hier zunächst nur um den logisch-dialektischen Gesichtspunkt für unsere Begriffe und Worte. Dies ist durch den unmittelbar sich anschließenden Text deutlich zu verstehen gegeben: „denn alles, was ihnen gemeinsam ist, wie allmächtig, ewig usw., wird in diesem einzigen Gemeinsamen (in hoc solo communi) begriffen (intelliguntur); und was der einzelnen Person eigentümlich ist, wie z. B. dem Vater das Genitor oder das Gignens und dem Sohne das Verbum oder das Genitus, wird mit diesen beiden Namen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ bezeichnet (his duobus nominibus significantur).“

Der ontologische Gesichtspunkt tritt erst in folgendem Texte in den Vordergrund: „wenn er sagt, daß die zwei Eigentümlichkeiten zwei Dinge seien, doch so, daß das Gemeinsame nicht mehrere Dinge, sondern ein einziges Ding allein ist, so sagt er das überflüssigerweise.“ Hier ist der Unterschied geltend gemacht zwischen dem Sinne, in welchem es sich bei kreatürlichen Dingen um commune und proprium, und jenem Sinne, in welchem es sich bei den göttlichen Personen um commune und proprium handelt: bei den kreatürlichen Dingen ist eben das commune gerade keine una et sola res, ontologisch gesprochen. Bei ihnen ist es vielmehr nur das, was lediglich mit einem fundamentum in re von uns im Denken in Allgemeinbegriffen über eine Vielheit oder Allheit von Dingen im Sinne der logischen Identität ausgemacht wird. Bei den göttlichen Personen aber ist das commune gerade eine una et sola res im ontologischen Sinne.

Im Verlaufe seiner Auseinandersetzung mit Roszellin unterscheidet Anselm zwischen Real-Teilbarem, Begrifflich-Teilbarem und Absolut-Einfachem: „alles Zusammengesetzte muß entweder wirklich oder begrifflich (aut actu aut intellectu) geteilt werden können . . . er wird aber wenigstens zugeben, daß etwas, das weder real noch begrifflich teilbar ist (nec actu nec intellectu dissolubile), größer wäre als etwas,

das wenigstens begrifflich teilbar ist (vel intellectu dissolubile). Alles Zusammengesetzte aber ist wenigstens im Denken auflösbar (saltem cogitatione)" (c.3). Zu dem Real-Teilbaren gehört in erster Linie das Physisch-Teilbare, wie z. B. der piscis assus des Roszellin (s. Adlhoch, Rosc. und St. Anselm l. c.; cfr: Überweg l. c. S. 172). Anselm ist von allem Kleinlichen in seiner Polemik gegen Roszellin weit entfernt. Er polemisiert nur unter der milderen Annahme, Roszellin könne einer jener einseitigen Empiriker sein, die als Seiendes nichts anderes anerkennen wollen als solches, das eben im physischen Sinne zerlegbar ist. Er selbst aber unterscheidet hier ausdrücklich das Virtuell-Verschiedene von dem Real-Verschiedenen einerseits und dem Absolut-Einfachen andererseits. Das ist aber gewiß ein gemäßigter Standpunkt, der gerade das Gegenteil einer Identifizierung von *ἀφαίρεσις* und *χωρισμός* besagt.

Nun fordert Anselm allerdings (c. 3), daß unter „Vater" nicht die Substanz, sondern die Relation begriffen werde. Es muß also nach Anselm im Denken bei den göttlichen Personen zwischen der Substanz und den Relationen begrifflich unterschieden werden. Aber von einem virtuellen Unterschiede im gewöhnlichen und eigentlichen Sinne kann hiebei nach Anselm keine Rede sein. Ein fundamentum in re, wie es bei den kreatürlichen Dingen gegeben ist, ist hier nicht vorhanden. Denn die göttlichen Relationen sind ja keine Akzidentien und die Substanz kein *ὑποκείμενον*. Will man deshalb für unsere begriffliche Unterscheidung zwischen Substanz und Relationen bei den göttlichen Personen dennoch in einem allerweitesten Sinne ein fundamentum in re haben, so muß es nach Anselm ganz anderswo und in unvergleichlich höherem Sinne gesucht werden, nämlich darin, daß die göttlichen Relationen eben keine akzidentelle, sondern hypostatische sind, r e i n - g e g e n s e i t i g gegeneinander und voneinander (opposite ad invicem, aliae ab invicem. c. 3) real-verschieden sind.

Anselm verlangt für die göttlichen Personen eine separatio (*χωρισμός*) d. h. Real-Verschiedenheit. Aber zugleich betont er die circuminsessio. Von einer s o l c h e n Real-Verschiedenheit habe eben Roszellin keinen Begriff. Roszellin suche immer nach einer solchen Real-Verschiedenheit (talem separationem) von der er meine, daß nur sie allein die Möglichkeit zulasse, daß in Christus der Sohn a l l e i n inkarniert sei. Roszellin fordere deshalb eine Real-Verschiedenheit, wie sie zwischen drei Engeln oder drei Seelen bestehe. Dem stellt Anselm, auf den Glaubensinhalt gestützt, scharf seinen Begriff der Real-Ver-

schiedenheit der göttlichen Personen entgegen: „von keiner der Zahl nach einen und nämlichen Sache (de nullâ unâ eâdemque numero re) werden zwei Engel ausgesagt, noch wird eine der Zahl nach eine und nämliche Sache (unum aliquid numero) von zwei Engeln ausgesagt, während wir Vater und Sohn von dem der Zahl nach einen Gott und den der Zahl nach einen Gott vom Vater und Sohn aussagen“ (c. 3). Hier ist doch deutlich die logische Identität eines praedicabile im Sinne eines Art- oder Gattungsbegriffes von der realen Identität einer der Zahl nach einen und nämlichen Sache unterschieden. Gerade um die logische Identität handelt es sich nach Anselm bei den Gattungen und Arten, gerade um die reale Identität bei der Trinität, was das den realverschiedenen Personen Gemeinsame betrifft. Es ist ein Mißverständnis, wenn Überweg (l. c.) meint, daß Anselm in seinem unus Deus der tritheistischen Auffassung Roszellins die Gattungs-Einheit entgegenstelle.

c. 6 erörtert den Inkarnations-Begriff: „wenn Mensch gesagt wird (profertur), so wird nur die Natur, welche allen Menschen gemeinsam ist, bezeichnet (significatur). Wenn wir aber demonstrativerweise dieser oder jener Mensch oder Jesus sagen (demonstrative dicismus), so bezeichnen wir (designamus) die Person, welche mit der Natur die Gesamtheit der Eigentümlichkeiten hat, wodurch der Mensch im Sinne des Allgemeinbegriffes (homo communis) ein einzelner ist und von den andern einzelnen unterschieden wird (distinguitur) . . . Mensch und der vom Worte angenommene Mensch = Jesus sind nicht das nämliche. Denn unter dem Namen „Mensch“ wird nur die Natur begriffen . . . unter dem Namen „Jesus“ aber wird mit der Natur, d. h. mit dem Menschen zugleich die Gesamtheit der Eigentümlichkeiten begriffen, welche als eine und dieselbe Gesamtheit der eine und nämliche hat, nämlich der, welcher der angenommene Mensch und das Wort ist.“ Hier kann man es an der fortwährenden Hervorkehrung des nomen oder der vox, des dicere, proferre, significare, designare, intelligere mit Händen greifen, daß es sich bezüglich der hypostatischen Union zunächst wiederum nur um den logisch-dialektischen Gesichtspunkt in Ansehung unserer Begriffe und Worte handelt. Das Wort homo bezeichnet die Natur, insofern wir im Artbegriffe etwas ausmachen, was wir auf Grund unseres abstrahierenden Verfahrens von einer Vielheit oder Allheit der möglichen und wirklichen Menschen im Sinne logischer Identität aussagen können. Nicht aber

ist nach Anselm das im Artbegriffe Gedachte eine res communis der realen Menschen selber weder im Sinne realer Identität noch im Sinne realer Indifferenz.

Mit erkenntnis-theoretischen oder psychologischen Problemen, wie das Universalien-Problem eines ist, hat sich Anselm nirgends ex professo befaßt. Es bedeutet deshalb keinen Mangel, wenn Anselm nirgends Termini gebraucht, welche wie z. B. abstrahere geeignet wären, unter dem erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkte die Eigenart unserer Denkweise zu charakterisieren. Halten wir aber die Grundregel, welche Anselm in c. 3 de fid. Trin. in Ansehung der Begriffe und Worte geltend macht, mit dem Schlußkapitel des Dial. de Grammatico zusammen, so ergibt sich als Konsequenz, daß Anselm die Eigenart unserer Denkweise in das abstrahierende Verfahren setzt. Die besagte Grundregel lautet: Immer wird Eigentümliches in Weise begrifflicher Unterscheidung vom Gemeinsamen und Gemeinsames in Weise begrifflicher Unterscheidung vom Eigentümlichen für sich begriffen (semper propria discrete intelliguntur a communibus et communia a discretis. Der Text ist vielleicht etwas korrumpiert, muß es aber nicht sein; das letzte a discretis steht offensichtlich für a propriis). Das Schlußkapitel in de Grammatico aber fügt dem logisch-dialektischen Gesichtspunkte einen ontologischen Einschlag hinzu: der Sache nach müsse jeder albus ein Jemand oder ein Etwas sein, der das Subjekt der weißen Farbe ist. Aber darum handle es sich in einer dialektischen Erörterung nicht, sondern lediglich darum, ob das Wort albus kraft des zum Ausdrucke gebrachten Begriffes das Subjekt der weißen Farbe schon mitbezeichne. Dies sei aber gerade zu verneinen. Notwendig sei jede beliebige Sache vieles, wovon der Name (nomen oder vox), der gerade in Ansehung der Sache gebraucht werde, an und für sich nichts bezeichne. Jedes reale animal sei farbig und entweder vernünftig oder vernunftlos; aber das Wort animal bezeichne weder dieses Akzidens noch eine dieser Differenzen (c. 21 d. Gr.).

Es lag nicht im Rahmen der Aufgabe, daß Adlhoch in Rosz. und St. Ans. l. c. sich eingehender mit den einschlägigen Texten bei Anselm selber befaßte. Das Ergebnis unserer Untersuchung gibt ihm aber vollkommen recht, wenn er die Anselmische Unterscheidung zwischen universeller und individueller Substanz und zwischen Substanz und Akzidens in c. 2 de fide Trin. dahin deutet, daß Anselm die richtige Bewertung unseres abstrakten Verfahrens besitzt und als die un-

entbehrliche Bedingung für eine erfolgreiche Spekulation über Trinität und Inkarnation fordert.

§ 6.

Die Termini veritas und rectitudo im Dialoge de veritate.

De ver. knüpft an c. 18 Mon. an, worin von der Perennität der Wahrheit auf die Ewigkeit Gottes geschlossen wird. Es sollen nun „die Verschiedenheiten der Dinge", in Ansehung welcher das Prädikabile „wahr" in Betracht kommen kann, durchgegangen werden, um festzustellen, was denn die Wahrheit sei (c. 1).

Diese „rerum diversitates" sind: der Satz (c. 2); das Urteil (c. 3); das freie Wollen (c. 4); alles kreatürliche Wirken (c. 5); die Tätigkeit der Sinne (c. 6); alles kreatürliche Sein (c. 7); alles kreatürliche Sein und Wirken, insofern es dadurch, daß es ist und geschieht, zugleich ein Zeichen dafür ist, daß es geschehen und sein soll (c. 9). Diesen rerum diversitates steht dann in c. 10 Gott als die höchste Wahrheit gegenüber. Man sieht, es handelt sich nicht um diversae res, sondern um verschiedene Betrachtungsweisen. Anselm selber äußert sich in diesem Sinne (c. 5).

cc. 2 und 3 setzen zunächst die Wahrheit der Rede und des Urteils in die Übereinstimmung mit dem Sachverhalte. Hier haben wir den noetischen Gesichtspunkt. Hier handelt es sich um den Transzendentalbegriff des Wahren. Hier ist Denken und Sein aufeinander bezogen und der Terminus Wahrheit im Sinne der subjektiven Wahrheit des Denkens und der objektiven Wahrheit des Seins gebraucht. Aber darum ist es Anselm nicht zu tun. Durch eine plötzliche Wendung bringt er die Betrachtungsweise unter einen andern Gesichtspunkt: „wozu ist die Bejahung gemacht worden (ad quid facta est affirmatio)?" Diese Frage hat den ganz konkreten Sinn: wozu hat uns der Schöpfer die Gabe der Sprache verliehen? „Um von dem, was ist, zu bezeichnen, daß es sei. Wenn sie also von dem, was ist, bezeichnet, daß es sei, so bezeichnet sie, was sie soll. Wenn sie aber bezeichnet, was sie soll (debet), so bezeichnet sie recht (recte)." Die nämliche Wendung wird bezüglich des Denkens vollzogen: „dazu (ad hoc) ist uns das Denkvermögen verliehen worden, . . . damit wir von dem, was ist,

denken, daß es sei.“ Hier ist also der freie Gebrauch des Denk- und Sprach-Vermögens auf das Norm-gebende Wollen oder den absoluten Zweck = Gott bezogen. Unter diesem Gesichtspunkte ist rectum gebraucht und die Rechtheit des Satzes und des Urteils in die Übereinstimmung des freien Gebrauches unseres Denk- und Sprach-Vermögens mit dem Norm-gebenden Wollen gesetzt. Ein begrifflicher Unterschied zwischen veritas und rectitudo ist hier deutlich zu verstehen gegeben; aber nur ein rein-begrifflicher, weil er ausschließlich auf einer Verschiedenheit der Betrachtungsweise beruht. Die Verknüpfung der beiden Betrachtungsweisen und die Feststellung der Konvertibilität dieser veritas und rectitudo vollzieht sich ohne alle Verwechslung oder Vermischung.

Anders verfahren cc. 4—6. Hier werden Wahrheit und Rechtheit von vorneherein synonym gebraucht: „sie war, mag man sie nun Wahrheit oder Rechtheit nennen, in seinem Willen nichts anderes als wollen, was er sollte (velle, quod debuit, sc. diabolus, qui in veritate non stetit. c. 4)“; „was immer die Sinne zu melden scheinen, so tun sie, was sie sollen, und tun deshalb die Rechtheit und Wahrheit“ (c. 6). Hier haben wir also den Gesichtspunkt der Beziehung auf das Norm-gebende Wollen allein. Hier ist auch ex professo der richtige Platz, wo Anselm zwischen dem freien Wollen und Wirken der vernünftigen und dem notwendigen Wirken der vernunftlosen Kreatur unterscheidet, um so das Gebiet der e t h i s c h e n Betrachtungsweise im eigentlichen Sinne abzugrenzen: „es gibt eine vernünftige Tätigkeit, wie z. B. das Almosengeben, und eine unvernünftige, wie z. B. das Wärmen des Feuers . . . Daraus kann eingesehen werden, daß es eine notwendige Rechtheit oder Wahrheit des Wirkens gibt und eine nicht notwendige“ (c. 5).

Wieder eine besondere Stellung nimmt c. 7 ein. Hier kommt alles kreatürliche Sein, also auch alles Reden, Denken, Wollen und Wirken, gerade als Sein in Betracht, aber bezogen auf seinen absoluten Grund. Das Prädikabile „wahr“ wird hier allem kreatürlichen Sein deshalb zuerkannt, weil jedes Seiende nichts anderes sein kann, als was es seinem absoluten Grunde zufolge ist. Unter diesem Gesichtspunkte könne von Falschheit überhaupt keine Rede sein. Sofort ergibt sich hier eine absolute Konvertibilität des ens und rectum.

c. 10 faßt Gott als die „höchste Wahrheit“ und „höchste Rechtheit“, weil er durch sich selber und der absolute Grund und absolute Zweck oder die absolute Norm alles andern ist: „während alle bisher besproche-

nen Rechtheiten deshalb Rechtheiten sind, weil die Dinge sind oder tun, was sie sollen, ist die höchste Wahrheit nicht deshalb die Rechtheit, weil sie etwas soll. Denn alle Dinge sollen Ihr, Sie Selbst aber soll keinem Dinge etwas, und aus keinem Grunde ist sie, was sie ist, außer weil sie ist.“ Dann wird geltend gemacht, daß Gott als die höchste Wahrheit der Grund aller andern Wahrheit sei, die in den vorhergehenden Kapiteln als Prädikabile der diversitates rerum sei erörtert worden. Von diesen letzteren Wahrheiten seien gewisse nur Folge, gewisse aber Grund und Folge zugleich. Die Wahrheit im Sein der Dinge (die objektive) sei einerseits Wirkung der höchsten Wahrheit, andererseits Grund der Wahrheit im Denken und Reden (der subjektiven), während die letztere nur Wirkung sei. Daran schließt sich die Erklärung jener Argumentation des c. 18 Mon: Nicht um eine Perennität des Redens und Denkens eines kreatürlichen Subjektes und nicht um eine Perennität kreatürlichen Seins handle es sich, sondern um eine Perennität der „Wahrheit“ des Denkens und Redens und Seins, also um eine Perennität der Geltung im Sinne der subjektiven und objektiven Wahrheit. Es liegt dieser Erörterung offensichtlich der Gedanke zugrunde, daß das kreatürliche Denken auch alles zeitlich-Bestimmte und Vergängliche gerade unter dem Gesichtspunkte der zeitlichen Bestimmtheit seines Entstehens, Bestehens, Sichänderns und Vergehens zu erfassen vermag, wie ja auch Gott der unveränderliche Grund alles veränderlichen Seins ist. Als Beispiel führt Anselm die Sätze an: futurum erat aliquid; praeteritum erit aliquid. Die Perennität der subjektiven Wahrheit, also der Geltung, führt Anselm zunächst auf die Perennität der objektiven Wahrheit zurück. Diese letztere aber habe ihren allein-genügenden Grund nur in der höchsten Wahrheit: „die Wahrheit der Rede könnte nicht immer sein, wenn nicht ihre Ursache immer wäre. Denn die Rede, es sei etwas ein Zukünftiges, ist nicht wahr, wenn nicht wirklich (reipsâ) etwas ein Zukünftiges ist; es ist aber nicht etwas ein Zukünftiges, wenn es nicht in der höchsten Wahrheit ist.“

c. 11 bringt nun eine Definition der Wahrheit im Sinne des Allgemeinbegriffes: die Wahrheit ist die rectitudo solâ mente perceptibilis. Anselm gibt aber deutlich zu verstehen, daß es sich nicht um eine Definition im gewöhnlichen Sinne handle, sondern eher um die Geltendmachung der Konvertibilität. Denn zu Anfang des c. 12 bemerkt er, daß die Wahrheit und die Rechtheit sich gegenseitig definieren.

Dazu kommt noch, daß die cc. 4—6, wie wir gesehen haben, die beiden Termini einfach synonym gebrauchen.

c. 13 endlich erörtert, inwiefern es nur eine einzige Wahrheit (una veritas) = Gott gäbe. Der Kern der Argumentation lautet: „in was immer für einem Ding die Wahrheit ist, sie ist nichts anderes als die Rechtheit . . . wenn nun den Verschiedenheiten der Dinge zufolge auch die Rechtheiten müßten verschieden sein, so hätten diese Rechtheiten ihr Sein auf Grund der Dinge, und wie die Dinge sich ändern, so müßten auch die Rechtheiten sich ändern . . . aber wenn niemand durch irgendein Zeichen bezeichnen wollte, was bezeichnet werden soll, . . . wird es deshalb nicht recht sein, daß bezeichnet werde, was bezeichnet werden soll? . . . wenn also auch die Bezeichnung nicht existiert, so besteht doch die Rechtheit, durch welche es recht ist und gefordert wird, daß bezeichnet werde, was bezeichnet werden soll . . . wenn die Rechtheit in jenen Dingen, welche die Rechtheit sollen, nur ist, wenn sie sind, was sie sollen, und dies allein für sie das Rechtsein ausmacht, so ist es offenkundig, daß nur eine einzige Rechtheit allein all dieser Dinge ist . . . nur im uneigentlichen Sinne wird sie die Rechtheit dieser oder jeder Sache genannt; denn sie hat ihr Sein nicht in den Dingen oder aus ihnen, . . . sondern wenn die Dinge ihr, die den Dingen, welche sind, was sie sollen, immer gegenwärtig ist, entsprechend sind, wird sie die Wahrheit dieses oder jenes Dinges genannt."

Unmittelbar vor dieser Argumentation nennt Anselm zu Beginn des c. 13 die Rechtheit und die Wahrheit „jene zwei Namen, mit welchen eine einzige Sache bezeichnet wird, welche das Genus der Gerechtigkeit ist (quibus duobus nominibus una res significatur, quae genus est iustitiae)." Unter der Gerechtigkeit, zu welcher die von den beiden Worten Wahrheit und Rechtheit bezeichnete „Sache" das „Genus" bilde, versteht Anselm c. 12 zufolge die „iustitia, cui laus debetur". Er definiert sie als „rectitudo voluntatis propter se servata". Diese Gerechtigkeit kann nach Anselm ihren Sitz (cfr. c. 9, worin er den Terminus sedes veritatis gebraucht) nur in einem vernünftigen Subjekte, bezw. im Willen desselben haben. Um das Gebiet dieser Gerechtigkeit abzugrenzen, sollte ja die Unterscheidung zwischen dem freien Wirken eines vernünftigen Wesens und dem notwendigen Wirken eines unvernünftigen die Grundlage schaffen. Daneben gebraucht aber auch Anselm in c. 12 zu Anfang den Terminus iustitia in allgemeinerem Sinne ganz synonym mit rectitudo überhaupt. Wir haben es also hier mit Worten

und Begriffen und einer logischen Gleich-, Unter- und Über-Ordnung derselben zu tun nach dem Schema:

$$\underbrace{\text{veritatis} = \text{rectitudo} = \text{iustitia}}$$

iustitia laudabilis | iustitia non laudabilis.

Vergleichen wir nun diese logische Gliederung und die ganze Erörterung über die kreatürlichen „sedes veritatis" mit dem Beweise der Einzigkeit der Wahrheit in c. 13, so wird es offensichtlich, daß Anselm das Objekt dieses Begriffes der una veritas vom Denkinhalte des Allgemeinbegriffes der Wahrheit wohl unterscheidet. Gott ist nach Anselm doch nicht das Genus der lobwürdigen Gerechtigkeit, ganz abgesehen davon, daß ja Anselm selber seine logische Gliederung ausdrücklich auf die Worte und Begriffe einschränkt! Bei allen diversitates rerum handelte es sich im Gebrauche des Terminus Wahrheit um eine Beziehung als solche, die wir im Denken setzen. Bei der una veritas des c. 13 aber handelt es sich um jene res selber, auf welche wir schließlich alle kreatürlichen sedes veritatis zu beziehen haben, um sie in ihrem letzten Grunde als wahr zu begreifen. Der Sinn läuft deshalb keineswegs darauf hinaus, von der logischen Identität des Denkinhaltes des Allgemeinbegriffes der Wahrheit oder Rechtheit ohne weiteres auf die Einzigkeit der veritas per se subsistens zu schließen. Der Sinn deckt sich vielmehr mit jenem der cc. 1—4 Mon., worin durch die Verbindung der verschiedenen Betrachtungsweisen das einzige Durchsichselbstseiende gerade auch als das einzige bonum per se erkannt wird. Genau genommen ist c. 13 de veritate überhaupt kein Gottesbeweis und will es nicht sein. Was den Gottesbeweis betrifft, hat de veritate das Monologium zur Voraussetzung. Vom Mon. her ist es schon gewiß, daß eben Gott die veritas summa oder per se subsistens ist. In c. 13 de veritate wird nur eigens herausgestellt, daß die Wahrheit oder Rechtheit alles Kreatürlichen in der Übereinstimmung desselben mit seinem göttlichen Grunde besteht. Der Terminus res in „quibus duobus nominibus una res significatur" ist in allerweitestem und ganz anderem Sinne zu nehmen gegenüber jenem Sinne, in welchem Gott als die durch sich selbst subsistierende Wahrheit jene res ist, auf welche die Dinge bezogen werden. Res will dort nur die objektive Gültigkeit besagen, die dem Denkinhalte eines jeden wahren Begriffes zukommt.

Darüber, daß man geneigt sein kann, in der Darstellungsweise des Dialoges de veritate insbes. des c. 13, etwas Platonisches

zu finden, wollen wir kein Wort verlieren. Uns genügt die Feststellung, daß die Auffassungsweise einer Verwechslung oder Vermischung des Logischen und Ontologischen ferne steht.

§ 7.

Die Tendenz des Dialoges de veritate.

Im Vorworte, das in der Gerberonschen Ausgabe dem Dialoge de ver. vorgedruckt ist, ist die Tendenz von Anselm selber angegeben: „Drei Traktate, zum Studium der Hl. Schrift gehörend, habe ich einst geschrieben, . . . der erste ist der über die Wahrheit, d. h. was die Wahrheit sei und von welchen Dingen man sie auszusagen pflegt, und was die Gerechtigkeit sei. Der zweite ist der über die Willensfreiheit, was sie sei und . . . wie viele Verschiedenheiten derselben es gäbe im Stande des Habens oder Nicht-Habens der Willensrechtheit; darin wollte ich aber nur die natürliche Kraft des Willens zum Bewahren der empfangenen Rechtheit aufzeigen, ohne mithereinzuziehen, wie gerade zum Bewahren der empfangenen Rechtheit die nachfolgende Gnade notwendig sei. Der dritte aber behandelt die Frage, wie es denn Sünde war, daß der Teufel in der Wahrheit nicht verharrte, da ihm doch Gott die Beharrlichkeit nicht gegeben hat, die er nur haben konnte, wenn Gott sie ihm gab . . . Diese Traktate müssen, das fordert ihr Gegenstand . . ., in der hier festgesetzten Reihenfolge zusammen abgeschrieben werden."

Diesem Vorworte entsprechend erklärt Anselm wiederum in c. 5 de ver.: „wir können auch den rechten Willen unter die rechten Handlungen zählen . . . aber weil wir in dieser Untersuchung von jener Wahrheit reden, welche ihren Sitz im Willen hat, so wollte ich, was im Willen die Wahrheit sei, eigens für sich erörtern." Alle übrigen Erörterungen bezüglich der andern diversitates rerum und über die höchste Wahrheit haben also nur den Zweck, daß sich ihnen gegenüber gerade die Wahrheit = Rechtheit im freien Wollen der vernünftigen Kreatur heraushebe. Den Kern des Dialoges bildet deshalb c. 12, das bei weitem längste Kapitel, worin aufs eingehendste bezüglich des freien Wollens der vernünftigen Kreatur der Begriff der „iustitia, cui laus debetur" als der „rectitudo voluntatis propter se servata" herausgearbeitet wird. Anselm hätte dem Dialoge de veritate ebenso gut den Titel de iustitia geben können; ja diese Überschrift hätte dem Gegenstande besser entsprochen, wenn es Anselm nicht gerade darum zu tun gewesen wäre, aufzuzeigen, daß, wo immer der Terminus Wahrheit

gebraucht werde, derselbe entweder von vornherein als ein Synonymum für rectitudo in Betracht komme, oder wenigstens eine Konvertibilität des verum und rectum = iustum sich ergebe. Nur diese Eigentümlichkeit der ganzen Anlage ist der Grund, warum cc. 4—5 über das kreatürliche Wollen und Wirken Aufnahme finden, ja sogar im Vordergrunde des Interesses stehen konnten, um durch ihre Unterscheidung zwischen der rectitudo naturalis (necessaria) und non-naturalis (non-necessaria, secundum usum) den Begriff der lobwürdigen Gerechtigkeit (c. 12) vorzubereiten. Jener Sprachgebrauch des Terminus Wahrheit aber, der beim Satze und Urteile auf dem noetischen Gesichtspunkte der transszendentalen Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein beruht (cc. 2—3) tritt sofort wiederum völlig zurück, nachdem er nur dazu geltend gemacht worden, um auch den noetischen Gesichtspunkt auf den ethischen hinüberzuspielen. Dagegen steht allerdings c. 7, worin Wahrheit und Rechtheit in Ansehung alles kreatürlichen Seins unter dem Gesichtspunkte der Beziehung desselben auf seinen absoluten Grund gebraucht werden, in nächster Beziehung zum Zwecke des Dialoges. Hier kommt nämlich auch alles freie Wollen und Handeln der vernünftigen Kreatur gerade als Seiendes in Betracht, in cc. 4 u. 5 aber die Setzung der Wollung oder Handlung durch die vernünftige Kreatur als eine Kausalität aus Freiheit. Dort ist das freie Wollen und Wirken als kreatürlicher Akt auf seinen absoluten Grund bezogen, in dessen Kraft allein jede Potenzialität zu Aktualität sich entfaltet; hier aber ist die Setzung des Aktes auf die absolute Norm bezogen. Auf dieser Unterscheidung der Betrachtungsweisen beruht die Erläuterung in c. 8, inwiefern überhaupt nur ein Seiendes als ein Nichtseinsollendes und ein Nichtseiendes als ein Seinsollendes zu begreifen ist, nämlich nur insoweit, als eine vernünftige Kreatur in der ethisch-verantwortlichen Setzung, bezw. Unterlassung einer Wollung oder Handlung sich der geschuldeten Unterwerfung unter die ethische Ordnung entzieht (cuius iniquâ voluntate concipitur).

Die Tendenz ist also, im Begriffe der lobwürdigen Gerechtigkeit der vernünftigen Kreatur in viâ durch die Verknüpfung der entsprechenden Betrachtungsweisen die Grundlage zu gewinnen für alle weiteren Erörterungen, welche sich durch de lib. arb., de casu diaboli und de concordia hindurch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gnade, Willensfreiheit und Willensrechtheit zur Aufgabe machen.

Auf der Verkennung dieser eigentümlichen Anlage und Tendenz beruhen schließlich alle Mißverständnisse, welche den einzelnen Deutern in Ansehung dieses Dialoges unterliefen. Gleichsam schon wegen des Titels in einer Täuschung befangen suchen sie hinter dem Texte irgend etwas, das sich mit erkenntnis-theoretischen Problemen enge berühren würde. So kommen sie zu der Meinung, Anselm habe in diesem Dialoge geradezu ex professo die Realität des Allgemeinen! zu begründen versucht. In prononcierter Weise finden wir diese Auffassung bei Hasse (l. c.). Seine Deutung läßt sich mit seinen eigenen Worten in folgenden Kern zusammenfassen: das Allgemeine ist überhaupt ein Selbständig-Wirkliches und das einzelne wohl die Erscheinung, aber nicht die Realität desselben. Wenn die Dinge ihrem Zwecke entsprechen, bringen sie ihn zur Erscheinung. Allein sie können ihm auch widersprechen. Unmittelbar also liegt er nicht in ihnen vor; eine äußere Wirklichkeit hat er nicht. Anselm hat das Wort Idee nicht; aber die platonische Idee ist es, welche ihm vorschwebt, wenn er vom Sollen der Dinge redet. Eine doppelte Seite ist also an den Dingen zu unterscheiden: eine äußere, die Erscheinung, und eine innere, die Idee, das Sollen, welchem sie dienen. Dieses bleibt das eine und selbe, während die Erscheinung wechselt. Das Sollen ist mithin das Allgemeine, die Erscheinung das Individuelle. Hier liegt nun für Anselm die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis. Das Denken muß, um dies zu sein, vom Äußeren ins Innere, von der Erscheinung zur Idee vordringen, also vom Einzelnen zum Allgemeinen sich erheben. Insoweit nun alles, was ist, seinem Sollen entspricht, schreibt Anselm auch dem Sein der Dinge Wahrheit zu oder läßt es vielmehr an der höchsten Wahrheit partizipieren, indem es dieselbe nach außen manifestiert, zur Erscheinung bringt (S. 98 und 106—112).

Nach Hasse müßte also Anselm das Sollen als eine res im eigentlichen Sinne nehmen, der für sich ein Sein zukomme, auch wenn die seinsollenden Dinge nicht sind! Der wirklichen Auffassung Anselms zufolge ist aber das Sollen lediglich ein Wort und ein Begriff, worin wir unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf die absolute Norm den modus essendi des kreatürlichen Seins und Wirkens begreifen und benennen. Die absolute Norm selber aber, also jene wirkliche res im eigentlichen Sinne, auf welche wir bei dieser Betrachtungsweise die Dinge beziehen, und welche allerdings immer das eine und selbe bleibt, ist nach Anselm nicht eine Idee oder ein Allgemeines, sondern das gött-

liche Sein, der absolute Zweck. Dazu kommt dann, daß Hasse den Anselmischen Begriff eines nichtseinsollenden Seienden oder seinsollenden Nichtseienden, der lediglich auf der Unterscheidung zwischen dem Sein einer Wollung und der Setzung derselben als einer ethisch-verantwortlichen Tat des kreatürlichen Subjektes beruht, mißverstanden hat. Dieses Mißverständnis ließ ihn dasjenige, dessen Geltung Anselm auf das Gebiet des freien und ethisch-verantwortlichen Gebrauches der Dinge (usus, rectitudo secundum usum) einschränkt, auf das Sein der Dinge selber ausdehnen.

Der Terminus participare kommt bei Anselm verhältnismäßig überhaupt nur selten vor, in de veritate nur ein einzigesmal in sehr untergeordneter Stelle (c. 2): nihil est verum nisi participando veritatem, et ideo veri veritas in ipso vero est. Es handelt sich dabei um gar nichts anderes, als daß das Praedikabile „verum" von der wahren Rede selber als dem logischen Subjekte gelten muß. Denn der Sachverhalt komme wohl für den Satz als (logischer) Grund seiner Wahrheit, nicht aber als seine Wahrheit selber in Betracht, weil ja nicht der Sachverhalt, sondern die Übereinstimmung mit demselben die Wahrheit des Satzes ausmache. Man muß also nach Anselm zwischen einem Gebrauche des participare im logischen Sinne in Ansehung der Begriffe und Worte und einem Gebrauche im ontologischen Sinne bezüglich des Seins und Wirkens der Dinge selber unterscheiden. Soll das participare in c. 2 im letzteren Sinne gebraucht werden, so handelt es sich bei Anselm nicht mehr um die Rede, sondern um den Menschen, der als das reale Subjekt der Rede an der Vollkommenheit Gottes partizipiert, wenn er sein Sprachvermögen in Übereinstimmung mit dem Norm-gebenden Wollen gebraucht.

§ 8.

Das Proslogium-Argument.

Die Prüfung dieses Argumentes bedeutet für einen gemäßigten Standpunkt Anselms die Feuerprobe. Mit Recht findet es Ostler (Rez. in christl. Schule III, 7, 447) auffällig, daß Grabmann dasselbe übergangen hat.

Das Prinzip des Argumentes bildet der Begriff eines „aliquid, quo maius cogitari nequit," bezw. die Tatsache: jeder kann, wenn er diesen Terminus hört, die Bedeutung desselben verstehen (Prosl. c. 2). Die Tatsache des Begriffsvollzuges könne jeder an sich selbst erproben.

Denn selbst derjenige, der die Existenz einer derartigen Sache bezweifle oder leugne, müßte doch dieses Urteil begreifen, das er ja selbst vollzieht; ein Teil dieses Urteils aber (der Subjektbegriff) sei eben dieser Terminus (lib. apol. c. 9).

Im lib. apol. verwahrt sich Anselm dagegen, daß man diesem Begriffe irgendeinen andern scheinbar identischen Begriff substituiere: „der Terminus ‚etwas, das größer ist als alles', hat zum Beweise der Existenz seines Objektes nicht die gleiche Kraft wie der Terminus ‚etwas, im Vergleiche mit welchem Größeres nicht gedacht werden kann'" (c. 5). Hält man sich dazu noch an den Sinn der Termini bonum und magnum in cc. 1—4 Mon., so ist zu definieren: etwas, dessen Gedachtsein die Erkenntnis miteinschließt, daß nichts anderes gedacht werden kann, dessen Aneignung in Weise des Erkennens und Wollens die Tendenz der Geistigkeit zur Vollendung des Erkennens und zu voller Befriedigung des Wollens in höherer Weise erfüllen könnte. Es handelt sich also um eine Beziehung auf die Denk-Subjektivität.

Anselm unterscheidet genau den abstrakten Denkinhalt des bloßen Terminus von all' jenen Sachbestimmungen, welche erst eine bestimmte Sache selber als das Objekt dieses Terminus erkennen lassen. Um den ersteren handelt es sich, wo Anselm sagt: „ohne Zweifel kann, wenn gesagt wird ‚etwas, im Vergleiche mit welchem Größeres nicht gedacht werden kann', das Gehörte gedacht und begriffen werden, auch wenn jene Sache nicht gedacht oder begriffen werden kann, welche ein quo maius cogitari nequit ist" (lib. apol. c. 9). Um die letztere handelt es sich, wenn Anselm aufzeigt, auf welchem Wege wir, aufsteigend von der Erkenntnis der kreatürlichen Dinge aus, das quo maius cogitari nequit zu bestimmen (conicere) vermögen: „aufsteigend von den geringeren Gütern zu den größeren, können wir aus denjenigen, im Vergleiche mit welchen Größeres gedacht werden kann, in vielfacher Weise jenes erschließen, im Vergleiche mit welchem nichts Größeres gedacht werden kann." Beispielshalber stellt Anselm die Denkinhalte nebeneinander: etwas, das Anfang und Ende hat; etwas, das einen Anfang, aber kein Ende hat; etwas, das weder Anfang noch Ende hat, dessen Existenzweise aber in der Dauer besteht; endlich etwas, das weder Anfang noch Ende hat und zugleich in keiner Weise genötigt ist, sich zu ändern oder zu bewegen. Daran anschließend frägt Anselm: „kann dies etwa nicht gedacht oder kann etwa noch Größeres als dieses Letzte gedacht werden?" (lib. apol. c. 8).

Nach der Feststellung der Tatsache des Begriffsvollzuges wird der Wirklichkeitsbeweis geführt: wenn das quo maius cogitari nequit bloß im Begriffe wäre, so könnte man denken, daß es auch in Wirklichkeit sei. Das aber sei größer. Wenn also das quo maius cogitari nequit bloß im Begriffe wäre, so wäre es ja kein quo maius cogitari nequit (Prosl. c. 2).

Diese Argumentation hat mit einem Schlusse auf die Wirklichkeit aus dem Begriffe allein gar nichts zu tun. Anselm müßte sich sonst in flagranti selbst widersprechen. Denn unmittelbar vorher unterscheidet er ausdrücklich das rein-begriffliche Erkennen, was der Terminus bedeute, vom Erkennen der Realexistenz seines Objektes: aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse (Prosl. c. 2).

Intellectus bedeutet bei Anselm durchgängig Begriff; rem esse in intellectu besagt zunächst nicht mehr und nicht weniger als einfach: von der Sache einen Begriff haben. Wir können aber nach Anselm in der mannigfachsten Weise und unter den mannigfachsten Gesichtspunkten von einer Sache einen Begriff haben. Dabei kann insbesondere, ohne daß die Identität des Begriffsobjektes verloren geht, für unser diskursives Denken irgendein Begriff zum Stützpunkte werden, um unter Hereinziehung der entsprechenden anderweitigen Erkenntnisse verschiedenes Andere über die nämliche Sache auszumachen. Voraussetzung hiebei ist die Rationalität des Begriffes. Immer wieder betont deshalb Anselm im lib. apol. (cc. 1, 4, 6, 7, 9): „wenn es nur gedacht werden kann."

Dieses cogitari-posse hat hier nur den engeren Sinn, in welchem Anselm umgekehrt an vielen Stellen (z. B. Mon. c. 3) von irrationellen Denkinhalten sagt: „Das kann nicht einmal gedacht werden." Die Rationalität des Begriffes eines quo maius cogitari nequit ist aber dadurch sichergestellt, daß ich mich selbst und die Tendenz meiner Geistigkeit zur Vollendung meines Erkennens und zur vollen Befriedigung meines Wollens erkenne. Mit der Rationalität des Begriffes ist dann von selbst gegeben, daß es sich im Sinne der transzendentalen Unterscheidung von Denken und Sein um eine res handelt. Der Terminus res ist aber hier eben deshalb zunächst noch in jenem weiteren Sinne zu nehmen, in welchem auch Bloß-Mögliches eine res genannt wird, weil es eben dasjenige ist, worauf im Denken der Begriff bezogen wird.

Ob nun ein quo maius cogitari nequit eine bloß-mögliche, oder aber

eine wirkliche Sache ist, und, wenn sie eine wirkliche Sache ist, welche Seinsweise und Seinsbestimmtheit ihr zukommt, weil sie anders ein quo maius cogitari nequit gar nicht wäre, dies ist der Gegenstand aller Argumentation, welche jetzt an den Begriff anknüpft.

Unter der Wirklichkeit, um die es sich hier handelt, versteht Anselm von vorneherein das Wirklichsein einer transzendenten, d. h. von uns selbst und unserm Bewußtsein realverschiedenen Sache. Aber eben deshalb ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß jeder vom phänomenalen Welt- und Selbst-Bewußtsein aus im Lichte seiner Geistigkeit darüber mit sich im Reinen ist, daß es außerhalb seiner selbst und seines Bewußtseins von ihm = realverschiedene Dinge gibt, und daß er selbst und sein Bewußtsein ein quo maius cogitari nequit nicht ist. Der Anselmische Wirklichkeitsbeweis stüzt sich deshalb nur nach der einen Seite auf den Begriff und seine Rationalität; nach der anderen Seite stützt er sich auf die aposteriorische Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit der unzähligen Dinge. Hieraus ergibt sich erst, daß die Tendenz unserer Geistigkeit eben nur in der Aneignung eines transzendenten Wirklichen ihre Erfüllung finden kann, nicht aber darin, sich mit Möglichkeiten und Bewußtseinsakten herumzuschlagen. Dasjenige also, in dessen Aneignung die Tendenz unserer Geistigkeit ihre Erfüllung findet — und das ist eben das quo maius cogitari nequit —, ist etwas transzendenter Weise Wirklich-Existierendes. Von einer Erschleichung der Wirklichkeit durch einen Sprung aus dem Denken ins Sein findet sich in der Anselmischen Argumentation keine Spur. Es wird ja nicht für eine gedachte Sache aus dem Begriffe a priori die Wirklichkeit erschlossen, sondern umgekehrt aus der a posteriori erkannten Wirklichkeit transzendenter Dinge gefolgert, daß eine bloß gedachte Sache ein quo maius cogitari nequit eben nicht ist.

An den Beweis der Wirklichkeit schließt sich der Notwendigkeitsbeweis an: „man kann denken, daß es etwas gäbe, wovon man nicht denken kann, daß es nicht sei. Dies ist aber größer als das, wovon man denken kann, daß es nicht sei“ (Prosl. c. 3). Es handelt sich um den Unterschied und Vergleich zwischen dem kontingenten und dem notwendigen Sein. Daß ein quo maius cogitari nequit nur unter den transzendent-wirklichen Dingen gesucht werden darf, ist schon festgestellt. Jetzt soll aus allem Wirklichen jenes herausgesucht werden, welches das quo maius cogitari nequit ist. Dieses Wirkliche ist das Notwendigseiende.

Dieser Notwendigkeitsbeweis will durchaus als Anwendung des Satzes vom genügenden Grunde verstanden sein. Denn nur im Lichte dieses Satzes ist es gewiß, daß die Tendenz unserer Geistigkeit nur in der Aneignung eines Notwendigseienden ihre Erfüllung gewinnt. Beachtenswert ist der Zusammenhang zwischen dem Wirklichkeits- und Notwendigkeitsbeweise. Ginge der erstere nicht voraus, so wäre der letztere gegenstandslos und ohnmächtig. Denn er würde über die bloße Denkbarkeit eines Notwendigseienden nicht hinausreichen. Hieraus ergibt sich besonders deutlich die Eigentümlichkeit des Verfahrens. Gewöhnlich geht man von der Wirklichkeit jener Daseins- und Lebens-Erscheinungen aus, welche wir a posteriori im phänomenalen Welt- und Selbstbewußtsein erkennen, um im Lichte und in der treibenden Kraft der apriorischen Transzendental-Erkenntnisse über die Verkettung der näheren und ferneren innerweltlichen Ursachen hinweg auf den absoluten Grund und Zweck zu schließen. Das Proslogium-Verfahren aber stellt jenen Begriff an die Spitze, welcher den erst noch zu erschließenden Gegenstand von vorneherein unter dem Gesichtspunkte der Beziehung desselben auf das Denksubjekt als jenen Gegenstand auffaßt, zu dessen Erkenntnis und Liebe die Geistigkeit im Lichte ihrer Prinzipien hinstrebt, um in seinem Besitze als der Krönung und Vollendung des Geisteslebens zu ruhen. Gerade deshalb sind aber bei diesem Verfahren alle die nämlichen aposteriorischen und apriorischen Erkenntnisgründe, welche bei dem gewöhnlichen Verfahren die Wirklichkeit des absoluten Grundes und Zweckes beweisen und denselben viâ eminentiae und negationis zur res nota machen, ebenso unentbehrlich, um eben erst den Gegenstand des Begriffes eines quo maius cogitari nequit zu bestimmen. In diesem Sinne wird zuerst aus der Wirklichkeit transzendenter Dinge und aus der Begrenztheit des eigenen Ich erschlossen, daß das wahre quo maius cogitari nequit keine bloß gedachte, sondern wirkliche Sache ist, und nun im Notwendigkeitsbeweise hinzugefügt, daß dieses wirkliche quo maius cogitari nequit notwendig existiert.

Die Richtigkeit dieser Deutung wird bestätigt durch Prosl. c. 4, worin Anselm die äußersten Grenzen angibt, welche der Gottesleugner nicht überschreiten kann, ohne daß auch für ihn die Möglichkeit aufhört, rationellerweise zu denken, daß Gott nicht sei. Der Gottesleugner kann mit dem Gottesbekenner vollständig gleichen Schritt halten durch alle für unsere Gottesauffassung bedeutsamen Prädikabilien hindurch,

selbst einschließlich des quo maius cogitari nequit, aber nur so lange, als er an Stelle der ursprünglichen Abstraktheit des Begriffes noch nicht jenes Verständnis für denselben gewonnen hat, der zufolge er einsieht, daß ein quo maius cogitari nequit nicht bloß ein Möglich- oder in irgendwelchem Sinne Wirklich-, sondern gerade nur ein Notwendig-Seiendes ist. Zwei Möglichkeiten also bilden die äußersten Grenzen: entweder begreift der Gottesleugner Gott schon durch alle bedeutsamen Prädikabilien hindurch mit Einschluß der Identifizierung Gottes mit dem quo maius cogitari nequit, dann ist er im Begreifen des letzteren noch nicht bei der Erkenntnis der Undenkbarkeit des Nichtseins angelangt; oder er ist im Begreifen desselben auch schon bis zu diesem Momente vorgedrungen, dann ist er aber im Begreifen Gottes entweder noch nicht bei solchen Merkmalen angelangt, welche gerade Gott als das quo maius cogitari nequit erkennen lassen, oder er hat wenigstens die Identifizierung Gottes mit dem quo maius cogitari nequit noch nicht vollzogen.

Was immer Anselm analytisch aus dem Begriffe eines quo maius cogitari nequit herauszieht, das ist zuvor jeweils synthetisch mit Hilfe der entsprechenden anderweitigen apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisse in denselben hineingesteckt worden. Anselm selber ist sich dieser Eigentümlichkeit des Verfahrens völlig bewußt, wie der ganze lib. apol. zeigt. Dazu bemerkt Anselm, daß der abstrakte Begriff eines quo maius cogitari nequit in seiner ursprünglichen Leerheit nicht wertlos ist, weil ja ohne ihn nicht könnte begriffen werden, was denn nun gerade seine Füllung ausmacht (lib. apol. c. 1).

Kritisch bewertet ist das Proslogium-Verfahren logisch-intakt und sachlich-zulässig. Es wird dem an die Spitze gestellten Prinzipe kein höherer Valor beigelegt, als ihm tatsächlich zukommt. Dadurch, daß ihm die entsprechenden anderweitigen Erkenntnisse an die Seite treten, werden jeweils Syllogismen möglich, bei welchen immer die Analysis des Begriffes eines quo maius cogitari nequit die eine Prämisse bildet, während die andere ausmacht, daß ein quo maius cogitari nequit ein solches gar nicht wäre, wenn ihm nicht die betreffenden anderweitigen Prädikabilien müßten zuerkannt werden. Die Grundlagen, welche in solcher Weise das „unum argumentum“ des Prosl. überhaupt brauchbar machen, sind keine andern als jene, auf welchen die „concatenatio multorum argumentorum“ des Monlg. beruht (cfr. Prosl. praef.). Das Verfahren des Monlg. sollte durch das Prinzip des Prosl. lediglich zu einer noch größeren, ja totalen dialektischen Einheitlichkeit ge-

bracht werden. Ein besonderer Wert aber kommt dem Prosl. Argumente nicht zu. Denn je weniger es scheinbar voraussetzt, um so mehr bedarf es hernach all jener Ergänzungen, welche den Gegenstand erst bestimmen lassen, auf welchen sich das an die Spitze gestellte Prinzip bezieht.

Mit dieser Auffassung waren wir so ziemlich im reinen, als wir von gütiger Seite auf die Adlhochsche Deutung (l. c.) aufmerksam gemacht wurden. Von nebensächlichen Differenzen abgesehen, dürfte sich die letztere mit der unserigen decken. Wir finden es nicht für unpassend, daß Adlhoch das Argument ein „psychologisches" nennt. Denn Adlhoch will hier diesen Terminus nicht im gewöhnlichen Sinne gebrauchen, sondern nur gegenüber den bisherigen Mißverständnissen hervorheben, daß das Prinzip des Proslogium-Verfahrens unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf die Denk-Subjektivität aufgefaßt sein will. Besser allerdings charakterisiert Adlhoch das Argument dort, wo er sich darauf beschränkt, es ein heuristisches Prinzip zu nennen.

Daniels (Beiträge von Bäumker, Hertling und Baumgartner VIII 1/2, 1909) hat nichts gebracht, was die Adlhochsche Deutung erschüttern könnte. Im ersten Teile ediert er eine Menge scholastischer Texte, um Material zu liefern für eine kritische Nachprüfung der Adlhochschen Behauptung (l. c. 1895 S. 54): „bis zur Wende des 12. und 13. Jhrh. hat es gute Wege mit der Ablehnung des Argumentes bei den Scholastikern." Wir wollen hier nur die Richtung kenntlich machen, in der wir fortfahren würden, wenn wir in Ausnützung der von Daniels edierten Texte dieser Frage näher treten wollten.

Richard Fischacre bringt als 6. Beweis den mit dem simplicissimum, als 8. den mit dem optimum, als 10. den mit der causa non causata, als 7. das Anselm-Argument. Man hat Anlaß zu der Annahme, daß er das Prosl.-Argument vom 6., 8., und 10. richtig unterschieden und das richtig verstandene Argument akzeptiert hat, weil er Prosl. c. 4 sich in der solutio aneignet.

Alexander von Hales bringt in n. 10 den Beweis mit dem optimum. In seinem Contra gegen das Respondent gibt er demselben eine schärfere Fassung: in intellectu eius, quod est optimum, intelligitur ens actu necessario, quia intellectus eius, quod est optimum, est, quo nihil est melius; sed melius est ens actu quam ens in potentia. Man sieht, dies ist eine Argumentation, gegen welche jene Beanstandungen im Rechte wären, welche gegen das Anselm-Argument unberechtigter-

weise vorgebracht werden. Ebendeshalb muß es stark ins Gewicht fallen, daß Alexander das Anselm-Argument (n. 11) vom vorhergehenden unterscheidet. Er zitiert die ganze Argumentation von Prosl. c. 2 und fügt hinzu: et necessitatem huius ratiocinationis ipse Anselmus multipliciter declarat, womit offensichtlich auf den lib. apol. verwiesen ist. Und da er Prosl. c. 4 unter seine Dicenda aufnimmt, so fühlt man sich zur Annahme gedrängt, daß er das Anselm-Argument in korrekter Auffassung akzeptiert hat. Nur in seinem Contra und seiner Resolutio zu membrum III erscheint es zweifelhaft, ob er mit Anselm den ganzen Nachdruck auf die Beziehung auf die Denksubjektivität, oder aber, von Anselm sich hierin wieder entfernend, auf die Anfangs- und Endlosigkeit, absolute Unteilbarkeit usw. legt, um das non posse cogitari non esse zu begründen.

Statt die von Daniels edierten Texte weiter zu verfolgen, verweisen wir zum Schlusse auf die Censura von Gerberon zur Gegenschrift des Gaunilo: is quidem (Robert Olkot oder Gaunilo?) et cum eo alii hanc S. Anselmi ratiocinationem, veluti quae in Logicam peccaret, explosérunt, sed ausim dicere, quod nec eam intellexerunt.

Damit haben wir die Untersuchung jener Texte vollendet, welche für die Feststellung des Anselmischen Realismus in Betracht kommen. Der Standpunkt Anselms ist ein wahrhaft gemäßigter. Platonische Färbungen, wenn man solche da oder dort finden wollte, beschränken sich auf die Darstellungsweise, ohne auch nur im Geringsten auf die Sach-Auffassung überzugreifen. Der Realismus Ansemls steht mit seinem reinen Schöpfungs-Theismus in vollem Einklang.

II. Hauptteil.

Der Anselmische Begriff absoluter Mysterien.

Monc. cc. 9—11 schließen vom verbum mentis des kreatürlichen Geistes viâ analogiae auf ein göttliches Sprechen (quaedam locutio) der Dinge. Auffällig ist die Art und Weise, wie c. 12 beweist, daß dieses Wort die höchste Wesenheit selber sei: alles, was die höchste Substanz erschaffen habe, habe sie durch nichts anderes erschaffen als durch sich selbst, und alles habe sie durch ihr inneres Wort erschaffen; also sei dieses Wort nichts anderes als die höchste Wesenheit. In c. 29 wird dieser Beweis wiederholt und beigefügt: „unter diesem Worte kann nichts anderes begriffen werden als die Erkenntnis (intelligentia, der Ausdruck des Bewußtseins) des höchsten Geistes. Die auf die höchste Weise einfache Natur ist aber nichts anderes, als was ihre Erkenntnis ist. Also kann sie auch nichts anderes sein, als was ihr Wort ist. Da es aber schon gewiß ist, daß der höchste Geist nur einer ist und bei ihm von einer Art oder Gattung keine Rede sein kann (omnimode individuum), so muß dieses sein Wort mit ihm in dem Sinne konsubstanzial sein, daß sie nicht zwei Geister, sondern der eine und einzige höchste Geist sind."

Scheeben (Myst. des Christentums 2. Aufl. S. 25) nennt es mit Recht einen „Sprung", den hier Anselm macht, indem er vom natürlichen Erkenntnisgebiete aus zu seinem Gegenstande nur dadurch kommt, daß er „aus dem Glauben die Idee einer realen Produktion des Erkenntniswortes hinzunimmt." In seiner Bewertung dieses Sprunges (S. 680/1) weist er es mit Entschiedenheit zurück, Anselm den Vorwurf eines offenen oder versteckten Rationalismus zu machen. Und Scheeben hat hierin völlig Recht.

Die Beweisführung der cc. 12 und 29 hat nur Sinn und führt nur zur Konsubstanzialität, wenn die Realverschiedenheit des Wortes von demjenigen, dessen Wort es ist, schon vorausgesetzt, d. h. aus der Offenbarung herübergenommen ist. Diese Realverschiedenheit betont

Anselm in c. 38; daß er sie aber aus der Offenbarung herübernimmt, erwähnt er mit keiner Silbe.

Will man nun genauer das Verhältnis der Spekulation des Monologiums über die Trinität zum Begriffe absoluter Mysterien feststellen, so muß man fürs erste das Verfahren der cc. 12 und 29 mit den entsprechenden anderweitigen Texten zusammenhalten, welche etwa erkennen lassen, daß nach Anselm selber die Beweisführung der cc. 12 29 unmotiviert und haltlos wäre, wenn nicht aus dem Glauben die besagte Voraussetzung herübergenommen würde; fürs zweite ist darnach zu suchen, ob nicht Anselm selber bewußterweise in der Durchführung seines rationellen Verfahrens einen Konflikt herbeiführt, der nur durch einen Rekurs auf die dem Glauben entnommene Voraussetzung der Mehrheit der göttlichen Hypostasen seine Lösung findet; fürs dritte fällt dann entscheidend ins Gewicht, wie sich etwa Anselm selber in erkenntnistheoretischen Reflexionen über diesen Konflikt äußert.

In c. 33 Monlg. hebt Anselm selber hervor, daß der Unterschied zwischen dem kreatürlichen Geiste und seinem Worte, worin er sich selber spreche, nur ein begrifflicher (virtueller; cogitatione oder intellectu separabile, dissolubile) sei. Andererseits betont Anselm an zahlreichen Stellen (z. B. de fid. Trin. c. 3; lib. apol. cc. 1, 4, 8), daß ein nec actu nec intellectu dissolubile vollkommener sei als ein wenigstens intellectu dissolubile. Diesen Texten zufolge müßte es ohne Herübernahme der Realverschiedenheit der göttlichen Hypostasen aus dem Glauben als allein-begründet und vollkommen hinreichend anzusehen sein, die Identität des Verbum mit der göttlichen Wesenheit in jenem Sinne geltend zu machen, in welchem Anselm an vielen Orten aus der absoluten Einfachheit herleitet, daß Gott das Leben, die Gerechtigkeit, sein Wirken, sein Wissen selber ist. Mit der Argumentation, daß die höchste Natur wegen ihrer absoluten Einfachheit nichts anderes als ihre Erkenntnis sei, wäre alles gesagt, was über das göttliche Wort gesagt werden könnte. Die Geltendmachung der absoluten Einzigkeit zum Beweise der Konsubstanzialität würde einer Motivierung und eines Beweis-Gegenstandes gänzlich entbehren.

c. 38 Mon. beginnt schon mit der Geltendmachung der Schwierigkeiten, welche es hat, in rationellem Verfahren die einzelnen Momente zu einer widerspruchslosen Gesamtauffassung zu vereinbaren: „sorgfältig ist etwas Gewisses zu beachten, das, während es für die andern Dinge etwas ganz und gar Unerhörtes ist, bezüglich des höchsten

Geistes und seines Wortes sich ergibt: es ist nämlich gewiß, daß einem jeden der beiden im einzelnen und beiden zusammen alles, was sie in der Wesenheit und der Kreatur gegenüber sind, derart inne ist, daß es den beiden im einzelnen vollkommen zukommt und dennoch in den zweien eine Mehrheit nicht zuläßt . . . obwohl aber dem so ist, so ist es doch wunderbarerweise ganz offenkundig, daß weder jener, dessen das Wort ist, sein Wort sein kann, noch das Wort derjenige sein kann, dessen Wort es ist, so daß sie . . . darin eine unaussprechliche Mehrheit zulassen, gewiß eine unaussprechliche; denn wenn auch zwingende Gründe dartun, daß sie zwei sind, so kann doch auf keine Weise ausgedrückt werden, was sie als die Zwei sind." Wenn hier das Nämliche, das als „ganz offenkundig" bezeichnet wird, im gleichen Atemzuge als „wunderbar" oder als „bei allen andern Dingen gänzlich unerhört" charakterisiert wird, so muß es denn doch mit dieser Art von „Offenkundigkeit" und „zwingenden Gründen" sein eigenes Bewandtnis haben. Anselm nennt allerdings in c. 28 Mon. auch Gott überhaupt das „wunderbar-einzigartig und einzigartig-wunderbar Seiende". Aber während in cc. 1—28 in Ansehung dieses „wunderbaren" Gegenstandes das eine Moment das andere im Fortgange der Argumentationen fordert, handelt es sich hier gerade um die Schwierigkeit, die einzelnen Momente miteinander zu vereinbaren. Ferner kann dem Anselmischen Standpunkte zufolge, wie er insbesondere im Prosl. und im lib. apol. zum Ausdrucke kommt, alles, was ein bestimmtes Ding ist und vom kreatürlichen Erkenntnisgebiete aus wenigstens irgendwie erkannt werden kann, ebensoweit für uns auch zur res nota werden. Eine Zweiheit von bestimmten Dingen also, wovon lediglich die Zweiheit als solche erkennbar ist, nicht aber erkennbar ist, was sie als die Zwei sind, kann diesem Standpunkte zufolge nicht als Gegenstand rein-rationellen Verfahrens in Betracht kommen. c. 43, eine Wiederholung des c. 38, nennt deshalb den Gegenstand bereits mit Emphase ein „undurchdringliches Geheimnis".

Von c. 60 an beginnt der Konflikt im engeren Sinne: „der Vater bedarf nicht des Sohnes . . ., als ob der Vater durch sich selbst nur bewußt sein könnte (memoria) . . . . denn jeder der Drei ist wesentlich das Gedächtnis und die Erkenntnis und die Liebe und alles, was notwendig der höchsten Wesenheit inne ist." Daran knüpft sich nun die Schwierigkeit: „aber wie ist dann der Vater nicht Sohn und jemandens Geist und der Sohn nicht Vater . . . .?" Diese Schwierigkeit wäre un-

lösbar, wenn das Verfahren als ein rein-rationelles, statt vom notionalen Sprechen auszugehen, auf jenem Denkinhalte beruhen würde, unter welchem wir vom kreatürlichen Erkenntnisgebiete aus ein Wort in Gott überhaupt nur zu denken vermögen. Dessen ist sich aber Anselm bewußt. Denn er selber macht ja hier jene Konsequenz geltend, welche unabweisbar wäre, wenn das Verfahren auf dem Begriffe jenes göttlichen Sprechens beruhen würde, das vom kreatürlichen Erkenntnisgebiete aus als zum Wesen Gottes gehörig erschlossen werden kann. Die Lösung lautet: „der Vater ist nicht-gezeugte Erkenntnis und nicht-hervorgehende Liebe . . . der Sohn nicht-zeugendes Gedächtnis . . .“ (c. 61). Aber diese Lösung hat noch nicht alle Schwierigkeit beseitigt. Es erhebt sich sofort eine neue und größere. Darus geht hervor, daß nach Anselm selber schon diese erste Lösung nur durch den Rekurs auf den Glaubensinhalt möglich ist. Andernfalls müßte denn doch die Wahrnehmung dieser einander ablösenden Schwierigkeiten zur Kritik des Verfahrens selber führen, um eine in das Verfahren unberechtigterweise eingeschlichene Voraussetzung zu entdecken. Die neue Schwierigkeit heißt: „ein jeder der Drei spricht sich selbst und die Beiden Andern . . . wie sind dann nicht ebensoviele Worte als Sprechende und Gesprochene?“ (c. 62). Dabei wird eigens hervorgehoben, daß diese Schwierigkeit dadurch nicht gemindert, sondern erhöht wird, daß die Analogie mit dem kreatürlichen verbum eben nur als Analogie dürfe eingeschätzt und viâ eminentiae und negationis müsse ergänzt werden. c. 63 bringt zuerst wieder eine Lösung: Alles der höchsten Natur Wesentliche komme vollkommen jeder einzelnen Person zu, ohne jedoch, wenn es von den Dreien zusammen ausgesagt werde, eine Mehrheitlichkeit zuzulassen. Man sieht, es ist immer nur der Rekurs auf den Glaubensinhalt. Nun aber erhebt sich die letzte Schwierigkeit, von welcher Anselm selber mit Emphase bemerkt, daß sie in rein-rationellem Verfahren unlösbar sei: „aber nun sehe ich darin doch etwas wahrhaft Wunderbares und Unentwickelbares (in quo mirum quiddam et inexplicabile). Denn obgleich es feststeht, daß ein jeder der Drei . . . sich selbst und die beiden andern spricht, und dennoch nur ein einziges Wort allein hier ist, so kann dieses Wort doch auf keine Weise das Wort aller Drei, sondern nur das Wort eines einzigen von ihnen genannt werden“ (c. 63), d. h.: aus allem Bisherigen, wenn es sich um ein rein-rationelles Verfahren handeln würde, müßte nun zuletzt doch wenigstens folgen, daß das einzige Wort das Wort aller Drei wäre. Nur der Rekurs auf den

Offenbarungsinhalt, der allein die drei einander entgegengesetzten hypostasischen Relationen erkennen läßt, schneidet auch diese Folgerung ab.

Angesichts dieses bewußterweise von ihm selbst herbeigeführten Konfliktes fügt nun Anselm in cc. 64—65 die erkenntnistheoretischen Reflexionen bei: „dieses Geheimnis (secretum) . . . überragt alle Sehkraft eines menschlichen Begriffes . . . was ist so unbegreiflich, so unaussprechlich wie das, was über allem ist? . . . wenn es schon unbegreiflich ist, wie diese höchste Wesenheit die erschaffenen Dinge weiß, von welchen wir notwendig so vieles wissen, wer könnte dann entwickeln, wie sie sich selber weiß oder spricht, sie, von der der Mensch nichts oder kaum etwas zu wissen imstande ist?" (c. 64). c. 65 fügt in eingehender Erörterung bei, wie unsere Gotteserkenntnis überhaupt in allweg nur eine rein-analoge sei.

Damit ist unzweideutig die göttliche Trinität als absolutes Mysterium bewertet. Denn diesen Texten zufolge ist schon die vom kreatürlichen Erkenntnisgebiete aus allein-mögliche Gotteserkenntnis eine ausschließlich analoge, welche Gott zwar nach der einen Seite hin zur res nota macht, nach der andern Seite hin aber sofort als den Undenkbaren und Unaussprechlichen erkennen läßt. Die Trinität aber ist ja gerade c. 65 zufolge dieses Undenkbare und Unaussprechliche. Das dem kreatürlichen Geiste von sich aus zugängliche Gebiet läßt nach Anselm Gott gerade noch als das Geheimnis *κατ' ἐξοχήν* begreifen. Die Trinität aber macht nach Anselm gerade das Geheimnisvolle an diesem Geheimnisse aus. Der Schein in den cc. 12 und 29, als ob Anselm den Charakter der Trinität als eines absoluten Mysteriums verkennen würde, ist durch das nachfolgende Verfahren beseitigt.

In de fid. Trin. tritt der spezifisch-offenbarungstheologische Charakter der Spekulation über die Trinität deshalb noch mehr hervor als im Monologium, weil es sich gegen Roszellin um eine dogmatische Polemik handelt. Hier wird das Hauptgewicht auf den Nachweis gelegt, daß der Roszellinische Trinitätsbegriff dem durch die Kirche verbürgten Offenbarungsglauben widerspreche: „kein Christ bekennt"; „ihr seht, wie unser Glaube zerstört wird" (de fid. Trin. c. 3). Das letzte Kapitel vertritt die Forderung, den orthodoxen Trinitätsglauben beizubehalten ungeachtet etwaiger Schwierigkeiten, welche subjektiverseits dem Versuche erwachsen können, spekulativ dieses Gegenstandes sich zu bemächtigen, mit der Begründung: „es darf nicht als unglaubhaft gelten, daß in jener Natur, die über allem ist und allem andern unähnlich, etwas

sei, wovon in den andern Dingen auf völlig entsprechende Weise eine Ähnlichkeit nicht kann gefunden werden."

Schmid (Apologetik, Freiburg i. Br. 1900, S. 144/5) hebt den Umstand hervor, daß die Anselmische Spekulation über die Trinität im Monologium sich an die Augustinische anschließt. Diese letztere aber charakterisiert er S. 143/4: Augustin „betonte oftmals die Ungleichheit des göttlichen und menschlichen Geistes in sehr scharfen Zügen und hob namentlich hervor, daß der göttliche Geist nicht bloß wie der menschliche memoria, intellectus und amor sui . . . habe, sondern sie auch sei, und daß diese drei Potenzen nicht bloß allen drei göttlichen Personen auf wesentlich-gemeinsame Weise zukommen, sondern auch jeder wieder auf eigentümlich-persönliche Weise . . . Augustinus also, so scheint es, . . . nahm aus dem Glauben auf, daß der göttliche Geist . . . eine so überschwengliche Fruchtbarkeit besitze, daß er als Person subsistierend im Vater durch die Erkenntnistätigkeit eine zweite Person und mit dieser durch die Willenstätigkeit eine dritte hervorbringe, damit jede in ihrer Weise dasselbe Wesen innehabe und dieselben Wesenstätigkeiten ausübe. Dieses letztere war ihm und blieb ihm ein unbegreifliches Geheimnis auf Grund des Glaubens. Die memoria, intellectus und amor sui faßte er teils als wesentliche, teils als persönliche; nur die erstere, nicht die letztere fand er im menschlichen Geiste vor." Unsere Untersuchung hat ergeben, daß mit dieser Charakterisierung der Augustinischen die Anselmische Spekulation trefflich mitgezeichnet ist.

P. Kleutgen (Theologie der Vorzeit, Schlußbd.) hätte ruhig bei seinem Urteile S. 834/36 stehenbleiben dürfen, „daß Anselm ebensowohl wie die übrigen Scholastiker jene doppelte Ordnung von Wahrheiten unterscheidet", ohne dieses Urteil S. 836/7 dahin zu verklausulieren, daß Anselm jenen feineren Rationalismus nicht scharf genug fern gehalten habe, der n a c h dem Glauben ein vollendetes Wissen des ganzen Glaubensinhaltes für möglich erklärt. Es würde dem Anselmischen Standpunkte nicht entsprechen, wenn man das Anselmische Motto der „ratio fidei" oder der „fides quaerens intellectum" z. B. auf die Argumentationen der cc. 1—4 Mon. oder auf die Argumentation mit dem quo maius cogitari nequit in cc. 2—3 Prosl. in dem nämlichen Sinne beziehen wollte wie auf die Erörterung der Einzigkeit des Verbum Dei in cc. 62—63 Mon. Eine Probe dafür, daß man Anselm nicht gerecht werden kann, wenn man ihm nicht die Anerkennung „jener

doppelten Ordnung von Wahrheiten“ ohne allen „feineren Rationalismus“ zubilligt, bietet Hasse (l. c. 2., bezw. 5. Kpt.). Dieser läßt Anselm einerseits in überspanntem Sinne eine Notwendigkeit der Offenbarung behaupten, damit es auch nur zur Erkenntnis rationell-beweisbarer Glaubenswahrheiten komme. Konsequenterweise drückt er andererseits die Anselmische Spekulation über die Trinität von ihrer Höhe herab. Denn was Hasse Anselm beweisen läßt, das ist nicht der Anselmische Trinitätsbegriff, sondern, obwohl dies Hasse gewiß nicht beabsichtigt hat, eine Erörterung, wie sie in den Mund eines Philosophen paßt, der sich den christlichen Trinitätsglauben zu einem pantheistischen Gottesbegriff zurechtstutzt. Auch Überweg (l. c. S. 177 und 180/1) konnte Anselm gerade deshalb nicht gerecht werden, weil er es nicht nach Gebühr in Anschlag brachte, daß Anselm die Trinität als ein absolutes Mysterium bewertet. So konnte er freilich den wahren Grund dafür nicht finden, daß Anselm auch den Terminus persona für ebenso ungenügend findet wie jeden andern Terminus und überhaupt in Ansehung der göttlichen Trinität „dem natürlichen Denken ein volles Recht nicht einräumen will“.

Der Begriff der unio hypostatica ist von Anselm in de fid. Trin. unter dem erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkte dem Mysterium der Trinität gleichgestellt. Die Polemik gegen Roszellin hat ja Trinität und Inkarnation, bezw. die logische Vereinbarkeit beider Dogmen zum einheitlichen Gegenstande. Die Unterscheidung zwischen Natur und Person in Ansehung der Inkarnation gehört c. 2 zufolge zur nämlichen höheren Ordnung des Erkennens wie die Unterscheidung zwischen der Substanz und den hypostatischen Relationen bei der Trinität. Es fällt insofern von der Anselmischen Kennzeichnung der Trinität als eines absoluten Mysteriums das hellste Licht auf die Bewertung der Inkarnation in Cur Deus Homo lib. 1. c. 2. Hier wird die Inkarnation zu den Geheimnissen des christlichen Glaubens (profunda christianae fidei) gezählt; der Grund der Inkarnation übersteige alle menschlichen Begriffe (de speciosâ ratione super intellectus hominum); was immer der Mensch darüber zu sagen vermöchte, es bleiben immer noch höhere Gründe dieser so großen Sache verborgen (altiores tantae rei adhuc latere rationes). Man wird deshalb mit großer Vorsicht den Beweis der Notwendigkeit der Inkarnation in C. D. H. zu beurteilen haben, um Anselm nicht mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, insofern er ja die Irkarnation ihrem Mysteriencharakter nach der Trinität gleichstellt.

Eine systematische Aufsuchung aller absoluten Mysterien aus dem Gesamtinhalte der Offenbarung hat Anselm nirgends vollzogen. Das lag nicht im Gesichtskreise seiner Spekulationen. Eben deshalb hat er auch nirgends den Begriff des absoluten Mysteriums ex professo erörtert. Aber durch die erkenntnistheoretische Gleichstellung der verborgenen „altiores rationes“ der Inkarnation mit dem absoluten Mysterium der Trinität ist der Begriff des absoluten Mysteriums auch auf das Gebiet des göttlichen Wirkens nach außen bezogen.

III. Hauptteil.

Die Anselmischen Spekulationen über das Verhältnis zwischen Gnade, Willensfreiheit und Gerechtigkeit.

Unsere Einzeluntersuchungen dieses Hauptstückes müssen wir mit c. 12 de ver. beginnen. Denn hier ist aufs eingehendste jener Begriff der „lobwürdigen" Gerechtigkeit erörtert, welcher sämtlichen Erörterungen in de lib. arb., in de casu diaboli und in de concordia zugrunde liegt. Wo immer Anselm den Terminus iustitia in Ansehung der vernünftigen Kreatur gebraucht, ist es, solange nicht anderweitige textliche Gründe es ausdrücklich fordern, nach den Gesetzen exakter Interpretation nicht zulässig, in der Deutung über den Rahmen und Gesichtskreis jenes Begriffes hinauszugehen, wie er in de ver. festgelegt ist.

§ 1.

Der Begriff der „iustitia, cui laus debetur" in c. 12 de ver.

Der Text, der den Begriff der lobwürdigen Gerechtigkeit herausarbeitet, zu welchem der abstraktere Allgemeinbegriff der rectitudo das Genus bildet, lautet: „Was nun? Werden wir einen Stein gerecht nennen, wenn er von oben nach unten strebt? . . . . Der Mensch handelt aus eigenem Antriebe (sponte), der Stein aber natürlicherweise (naturaliter) . . . . werden wir also sagen, daß das Pferd gerecht sei, wenn es weiden will? . . . . Du frägst nach der Definition der lobwürdigen Gerechtigkeit . . . Diese Gerechtigkeit findet sich nicht in irgendeiner derartigen Natur, welche die Rechtheit nicht kennt. Denn was immer die Rechtheit einhält, ohne sie zu wollen, verdient nicht Lob dafür . . . wollen aber kann sie keiner, der sie nicht kennt . . . diese Rechtheit also, welche ihr Subjekt lobwürdig macht, ist nur in einer vernünftigen Natur . . . . wenn aber einer recht erkennt oder recht tut, ohne recht zu wollen, wird diesen einer wegen seiner Gerechtigkeit

loben? . . also ist diese Gerechtigkeit nicht eine Rechtheit des Wissens und nicht eine Rechtheit der Handlung, sondern die Rechtheit des Willens . . . aber wenn einer will, was er soll, ohne daß er es weiß, daß er dieses, was er will, wollen soll, so hat er doch nicht jene Willensrechtheit, die wir hier suchen . . . es kann aber sogar vorkommen, daß einer erkennt, daß er dies, was er will, wollen soll, und auch will, was er soll, aber nicht will, daß er soll . . . . endlich, wenn einer um eitler Ehre willen einen armen Hungrigen speist, ein solcher will sogar, daß er wollen soll, was er will, weil er ja dafür gelobt wird, daß er tun will, was er tun soll . . . und doch ist die Rechtheit dieses Menschen nicht lobwürdig . . . . jeder Wille will, wie er etwas will, so auch jederzeit wegen etwas (propter aliquid) . . . deshalb muß er, wie er wollen muß, was er soll, so auch dieses gerade deshalb wollen, weil er soll . . . . . der Gerechte bewahrt, insoweit er gerecht ist, wenn er will, was er soll, die Rechtheit des Willens wegen nichts anderen als nur wegen der Rechtheit selber allein . . . die Gerechtigkeit ist also die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens (iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata) . . . . dazu könnte nun einer vielleicht sagen: wenn die Willensrechtheit nur insoweit Gerechtigkeit zu nennen ist, als sie bewahrt wird (servatur), so ist sie nicht sofort in dem nämlichen Momente, in welchem man sie hat (non mox ut habetur), die Gerechtigkeit; es ist also noch nicht die Gerechtigkeit, was wir empfangen . . ., sondern wir sind es, welche die empfangene Willensrechtheit erst durch das Bewahren zur Gerechtigkeit machen . . . aber darauf können wir antworten: wir empfangen das sie-Wollen und das sie-Haben zugleich (simul accipimus illam et velle et habere); denn wir haben sie ja in keiner anderen Weise als so, daß wir sie wollen (non enim illam habemus nisi volendo) . . . wie wir sie aber zugleich haben und wollen, so wollen und bewahren wir sie auch zugleich (ita illam simul volumus et servamus); . . . es gibt keine Zeit, wann wir sie wollen und ebendamit nicht auch schon bewahren würden; vielmehr bewahren wir sie ja gerade solange, solange wir sie wollen . . . wie das Empfangen der einen und nämlichen Rechtheit wohl dem sachlichen Kausalverhältnisse nach (naturâ) früher ist als das Haben oder das Wollen derselben, . . . aber der Zeit nach doch das Empfangen und Wollen und Haben zugleich sind, . . . so sind auch das Haben und Wollen derselben, obwohl dem Sachverhältnisse nach früher, der Zeit nach dennoch zugleich mit dem Bewahren. Deshalb ist es die Ge-

rechtigkeit selber, welche wir von demjenigen empfangen, von welchem wir das Haben und Wollen und Bewahren der Willensrechtheit zugleich empfangen.“ Dies ist der Kern des Textes.

Dieser Anselmische Begriff der iustitia ist unter dem Gesichtspunkte der Beziehung der kreatürlichen Wollung auf das Norm-gebende Wollen vollzogen (cfr. I. Teil § 56). Die rectitudo voluntatis propter se servata ist nichts anderes als die Übereinstimmung als solche zwischen der Wollung, insoweit das Sein der Wollung gerade von der Setzung derselben durch die vernünftige Kreatur als eine Kausalität aus Freiheit abhängt, und dem göttlichen Wollen. Unter dem ontologischen Gesichtspunkte bleibt also als das Reale, um das es sich handelt, nichts anderes übrig als eine aktuelle oder wenigstens habituelle Wollung als jene Aktualität, zu welcher sich in Kraft göttlicher (Gnaden-) Bewegung und Mitwirkung die in der Willenspotenz liegende Potenzialität entfaltet.

Damit eine Wollung als gerecht im Sinne der lobwürdigen Gerechtigkeit zu bewerten ist, muß das kreatürliche Subjekt in einem Gebrauche seiner Erkenntnispotenz auf irgendwelche Erkenntnisgründe hin in Ansehung eines bestimmten Willensobjektes erkennen, daß es dasselbe wollen soll, und nun im Lichte dieser Erkenntnis dasselbe gerade deshalb wollen, weil es dasselbe wollen soll; die Übereinstimmung der Setzung der Wollung mit dem Norm-gebenden Wollen, also die sittliche Güte der Wollung muß zum Motive der Wollung selber werden.

Als ein Willenshabitus oder Willensaffekt, der den Charakter der lobwürdigen Gerechtigkeit besitzt, kann nach Anselm nur ein solcher in Betracht kommen, der selber auf einem in Betätigung der Willenspotenz vollzogenen Willensakte als seinem kreatürlichen Ursprunge beruht. Ein Willenshabitus oder -affekt solcher Art, wie er hier allein in Betracht kommt, ist vor aller Vollziehung eines Willensaktes nicht denkbar. Vor allem aktuellen velle gibt es nach Anselm der Zeit nach kein accipere und kein habere und kein servare der Gerechtigkeit.

Die ontologische Betrachtungsweise führt auch zu jenem dare, welchem auf seiten des kreatürlichen Subjektes das accipere entspricht, zur göttlichen Kausalität in Ansehung des gerechten Willensaktes oder Willenshabitus der vernünftigen Kreatur. Im dare, also im Verursachen des gerechten Willensaktes oder Willenshabitus bewegt Gott das kreatürliche Subjekt in solcher Weise, daß das letztere in Betätigung seiner Willenspotenz sich selbst bewegt. Das Ganze des gerechten

Willensaktes oder Willenshabitus ist einerseits im Sinne des dare eine Wirkung Gottes an der Kreatur, andererseits im Sinne des accipere, habere, velle, servare eine Wirkung der Kreatur aus und an sich selbst in Kraft des göttlichen dare. Eine andere Deutung läßt der unübertrefflich klare Text des c. 12 de ver. nicht zu. Es handelt sich um nichts anderes als um einen göttlich-kreatürlichen Synergismus. All' jene Wirkungen göttlicher Gnadenbewegung und Gnadenausstattung, welche den Gesichtskreis des Begriffes der iustitia des c. 12 de ver. nicht überschreiten, erschöpfen sich in dem, was als Geistesleben ins phänomenale Selbstbewußtsein muß treten oder von demselben aus muß erkannt werden können, also auf seiten des göttlichen Gnadenwirkens in dem, was das System einer gratia actualis ausmacht.

§ 2.

Der Anselmische Begriff der Willensfreiheit.

Das Vorwort zu de ver. bestimmt auch Inhalt und Zweck des Dialoges de libero arbitrio: „was die Willensfreiheit sei, und ob sie der Mensch immer habe, und wie viele Unterschiede derselben es gäbe im Stande des Habens, bezw. Nichthabens der Willensrechtheit, zu deren Bewahrung sie der vernünftigen Kreatur gegeben worden ist. Darin habe ich aber nur die natürliche Kraft des Willens zum Bewahren der empfangenen Rechtheit aufgezeigt, nicht aber, wie er gerade zum Bewahren derselben auch der gratia subsequens bedarf."

Es handelt sich also um eine Definition der Willensfreiheit unter einem theologischen Gesichtspunkte. Die Willenspotenz soll gerade in Hinsicht auf ihren Gottgewollten Zweck untersucht werden. Dieser Zweck besteht darin, daß die vernünftige Kreatur einerseits in Kraft ihrer Willenspotenz andererseits in Kraft der Gnade jenes Heils-Wirken vollziehe, welchem gegenüber die Verleihung des Heiles den Charakter des Lohnes an sich trägt. Die Willensfreiheit ist deshalb in Beziehung gesetzt einerseits zur Gnade, andererseits zur lobwürdigen Gerechtigkeit. Darnach muß die Definition beurteilt werden, welche die Willensfreiheit bestimmt als „das Vermögen, die Willensrechtheit wegen ihrer selbst zu bewahren (potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem c. 13.)." Daß aber das eine und nämliche Begriffsobjekt je nach der Verschiedenheit der Betrachtungsweise auf verschiedene Weise richtig definiert werden kann, wird niemand bestreiten wollen.

Die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös gehört nach Anselm nicht zum Wesen der Willensfreiheit: „wenn dies die Definition derselben wäre, so hätten Gott und die Engel . . . keine Willensfreiheit . . . . . derjenige, der das, was sich geziemt und nüzt, so besitzt, daß er es nicht verlieren kann, ist freier als jener, der dies so hat, daß er es verlieren und zu dem, was sich nicht geziemt und nicht nützt, gebracht werden kann“ (c. 1). Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös gehört also nach Anselm lediglich zu den Eigentümlichkeiten eines gewissen Lebensstandes der vernünftigen Kreatur.

c. 2 befaßt sich mit dem ursprünglichen Lebensstande der Engel und Menschen vor dem Sündenfalle: „unsere und die englische Natur . . . konnte der Sünde dienen . . . aber nicht konnte die Sünde über sie herrschen . . . durch den freien Willen hat der abgefallene Engel oder der erste Mensch gesündigt, weil er durch seine Willensentscheidung gesündigt hat, die so frei war, daß er durch keine andere Sache zum Sündigen gezwungen werden konnte . . . . er hat gesündigt durch seinen Willen, der frei war, aber nicht durch das, wodurch er frei war (non per hoc, unde liberum erat), d. h. nicht durch das Vermögen[1]), womit er die Sünde und die Knechtschaft unter der Sünde meiden konnte, sondern durch das Vermögen des Sündigens, das er allerdings besaß, durch das er aber weder zur Freiheit des Nichtsündigens unterstützt, noch zur Knechtschaft des Sündigens gezwungen wurde.“

c. 3 erörtert den Lebensstand in viâ nach dem Sündenfalle: „wenn sie auch sich selbst der Sünde unterworfen hatten, so konnten sie doch die natürliche Freiheit ihres Willens in sich nicht aufheben; sie konnten nur machen, daß sie diese Freiheit nicht mehr zu gebrauchen (uti) vermochten ohne eine andere neue Gnade (sine aliâ gratiâ) gegenüber derjenigen, welche sie zuvor gehabt hatten.“ An derartige Texte könnten sich allerdings die verhängnisvollsten Mißverständnisse knüpfen, wenn man nicht den besonderen Gesichtspunkt der Betrachtungsweise scharf im Auge behalten würde. Es handelt sich nicht um die Willensfreiheit schlechthin, sondern um eine Beziehung derselben auf ihren Zweck. Der Text in c. 3 selber hebt auch sogleich diesen Gesichtspunkt wiederum heraus: „wozu (ad quid) haben

1) Es ist selbstverständlich, daß hier die Termini potestas und posse nicht unter dem Gesichtspunkte ontologisch-metaphysischer Betrachtungsweise im Sinne von Potenzen gebraucht sind, sondern unter dem Gesichtspunkte ethischer Betrachtungsweise zur Charakterisierung eines Lebensstandes, insofern der letztere die Sphäre des möglichen Gebrauches der Potenzen modifiziert.

sie jene Willensfreiheit gehabt? . . . . um zu wollen, was sie sollten und was zu wollen ihnen nützen würde.“ Man sieht, die Erörterung bewegt sich durchaus innerhalb des Rahmens und Gesichtskreises des Dialoges de ver. Auf der Grundlage, welche c. 12 de ver. hergestellt hat, ruht auch hier die Begründung, inwiefern der Verlust der Willensrechtheit eine Unmöglichkeit des Gebrauches der Willensfreiheit nach sich zieht, solange nicht eine neue Gnade diesen Gebrauch wiederum möglich macht: „wie hätten sie zum Zwecke der Willensrechtheit diese Freiheit? Etwa um die Rechtheit ohne Geber sich selbst zu verschaffen? . . . oder um sie, nachdem sie dieselbe zuerst noch nicht gehabt hätten, erst später zu empfangen, wenn sie gegeben würde? . . . oder um die empfangene zu verlieren und die verlorene durch sich selbst wiederzugewinnen? . . . oder endlich um die empfangene für immer zu bewahren?“ Die ersten drei Glieder werden verneint; es bleibt nur das vierte übrig: „die Freiheit des Willens ist gegeben worden zum Zwecke der B e w a h r u n g der e m p f a n g e n e n Willensrechtheit.“ Hieraus ergibt sich eben die obige Definition der Willensfreiheit. Weil sich also in Ansehung der Willensrechtheit das posse auf das Bewahren der „e m p f a n g e n e n“ beschränkt, zieht der Verlust der empfangenen Gerechtigkeit durch die Sünde eine Unmöglichkeit des Gebrauches d i e s e s posse nach sich.

Die noch in c. 3 sich anschließende Erläuterung neigt sich mehr nach der ontologischen Seite: „auch beim Mangel der Willensrechtheit hat die vernünftige Natur doch nicht weniger das, was das Ihrige ist (quod suum est). Denn wir haben überhaupt . . . gar kein Vermögen (nullam potestatem), welches für sich allein genügen würde zum Akte (quae sola sibi suffiziat ad actum), und doch kann man, wenn auch dasjenige fehlt, ohne das unsere Vermögen nicht zum Akte übergeführt werden, nicht weniger sagen, daß wir die Vermögen haben, soweit es auf das Unserige ankommt (quantum in nobis est).“ Damit ist die Spekulation auf den ontologischen Grundsatz gestellt, daß keine Kreatur im Eigenwirken ihre Potenzialität zur Aktualität zu entfalten vermag, ohne daß Gott die Kreatur in seiner Weise so bewegt, daß die letztere in ihrer Weise sich selbst bewegt. Wenn hier mit solchem Nachdrucke betont ist, daß die Kreatur ihre Vermögen als das „Ihrige“ besitzt, so kann nach Anselm auch der den Vermögen jeweils entsprechende Akt oder Habitus in Kraft der göttlichen Bewegung der Kreatur nur so entspringen, daß eben auch dieser Akt oder Habitus „ihr“ Akt, „ihr“ Habitus ist. Diese Auffassung allein stimmt auch damit

zusammen, daß c. 12 de ver. zufolge das servare mit dem velle und habere und accipere zeitlich zusammenfallen.

Noch mehr ist der ontologische Gesichtspunkt herausgekehrt in c. 4: „was hindert, daß wir auch beim Mangel der Rechtheit das Vermögen haben, sie wegen ihrer selbst zu bewahren, solange die Vernunft[1]) (ratio) in uns ist, womit wir sie zu erkennen, und der Wille[1]) (voluntas), womit wir sie festhalten (tenere) imstande sind? Denn dies macht die vorhergenannte Freiheit des Willens aus (ex his enim constat praefata libertas arbitrii)." Die Willensfreiheit ist hier auf ratio und voluntas der Geistigkeit zurückgeführt. Während also die Definition selber unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf den Zweck gehalten ist, können wir aus diesem Texte als gewöhnliche Definition entnehmen: die Willensfreiheit ist der Gegensatz zu jener Art von Notwendigkeit, womit all' jenes kreatürliche immanente oder transeunte Wirken (actio, cfr. de ver. c. 5) geschieht, das nicht wissentlich-willentliches Wirken eines vernünftigen Subjektes ist; jede Wollung, worin ein vernünftiges Wesen in solcher Weise will, daß es weiß, daß und was es will, also jede von geistigem Erkennen durchleuchtete Wollung ist frei, d. h. nicht notwendig im Sinne der ebengenannten Notwendigkeit. Diese abstrakteste Fassung ist allgemein gültig für jedes geistige Wollen. Sie gilt auch, es mag sich um was immer für ein Willenssubjekt handeln, von solchen Wollungen, bei welchen es sich um Wahlfreiheit zwischen Setzung oder Nichtsetzung der Wollung nicht handelt. Diese Auffassung der Willensfreiheit, wie sie der Definition unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf den Zweck schon zugrunde liegt, finden wir wiederum in c. 12: „das Vermögen, die Rechtheit zu bewahren, hat er immer . . . denn auch beim Mangel der Willensrechtheit ist in uns das Vermögen des Erkennens und Wollens (habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi), womit wir sie wegen ihrer selbst bewahren können, wenn wir sie haben."

cc. 5—7 nehmen auf die Versuchungen Rücksicht. Dieselben können es allerdings dem Willen mehr oder weniger nahelegen (suggerere), die empfangene Rechtheit preiszugeben. Aber sie können die Willensfreiheit als das Vermögen, die empfangene Rechtheit zu bewahren, nicht

1) Hier haben wir also Potenzen im ontologisch-metaphysischen Sinne. Die Mißverständnisse beruhen wohl sämtliche darauf, daß man den Anselmischen Unterschied zwischen Potenzen im ontologisch-metaphysischen Sinne und dem Gebrauch derselben einerseits und der potestas peccandi et non peccandi und der Willensfreiheit und dem uti der letzteren andererseits nicht genügend beachtet.

aufheben, sondern nur Schwierigkeiten in der Bewahrung verursachen. Der Unterschied zwischen geistigem Willen und tierischem Triebleben wird dabei erschöpfend gekennzeichnet: im Tiere „unterwirft nicht der Wille sich selbst, sondern er dient mit Notwendigkeit, weil er schon von Natur aus der sinnlichen Begierde unterworfen ist. Im Menschen aber, solange der Wille recht ist, . . . wird der Wille durch keine fremde Macht von der Rechtheit abgebracht, außer er stimmt eben selber gerade dadurch, daß er will, dem bei, dem er nicht beistimmen soll, mit einer Zustimmung, die er offenbar nicht von Natur aus und nicht aus Notwendigkeit . . ., sondern aus sich selbst hat (ex se)" (c. 5). Um angesichts der Schwierigkeiten wegen der Versuchungen allen Mißverständnissen vorzubeugen, macht c. 7 auf den Unterschied zwischen Wille-Potenz und Wille-Akt aufmerksam: „dich täuscht die gleichlautende Benennung von solchem, das unterschieden werden muß, mit dem einen Wort ‚Wille' (aequivocatio voluntatis te fallit) . . . jener Wille, den ich das Instrument des Wollens nenne, ist immer der eine und nämliche, was immer wir wollen. Derjenige aber, der das Werk (opus-usus) des ersteren ist, ist sovielfach, als wir vieles und oft wollen . . . der erstere also hat eine untrennbare und durch keine andere Macht überwindbare Stärke, die er aber beim Wollen bald mehr bald weniger gebraucht."

Gerade diese Unterscheidung zwischen Willenspotenz und Willensakt setzt uns instand, den Sinn der Terminologie mit aller Sicherheit festzustellen. Anselm ist sich des Unterschiedes der Betrachtungsweisen, worauf der besondere Sinn der jeweils gewählten Termini beruht, völlig bewußt. Unter dem ontologischen Gesichtspunkte handelt es sich um die Willenspotenz, um Aktualität in Willensakten und Willenshabitus und um jene Eigentümlichkeit wissentlich-willentlichen Wirkens, der zufolge sich das Subjekt zu dieser Aktualität selbst bestimmt, ohne durch irgendetwas anderes, das nicht dieses von geistigem Erkennen durchleuchtete Wollen selber wäre, von außen hiezu genötigt zu sein, sowie auf Seiten Gottes um jene Bewegung, in deren Kraft allein das kreatürliche Willenssubjekt gerade in der umschriebenen Weise sich selbst zu bewegen vermag. Unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf den Zweck oder auf das normgebende Wollen wird der Willensakt oder habitus gerecht genannt, wenn er mit dem göttlichen Wollen übereinstimmt, Sünde, wenn er nicht übereinstimmt. Die göttliche Bewegung und Mitwirkung aber wird Gnade genannt, insoweit sie sich auf jene Akte und Habitus bezieht, denen der Charakter der Gerechtigkeit zu-

kommt. Der Terminus „potestas“ oder „posse“ oder „potentia“ in der Definition der Willensfreiheit als der potestas servandi rectitudinem (acceptam), sowie in den Verbindungen „potestas peccandi et non-peccandi“ und „impotentia non-peccandi“ ist nicht in jenem Sinne gebraucht, in welchem unter dem ontologischen Gesichtspunkte als Vermögen oder Potenz überhaupt nur der Wille und die Vernunft in Betracht kommen, sondern zur Charakterisierung der Eigentümlichkeiten gewisser Lebensstände unter dem ethischen Gesichtspunkte, was den Umfang und die Grenzen möglicher Betätigung der Wahlfreiheit betrifft. Denn die Willensfreiheit als solche, in abstracto begrifflich gefaßt, ist ja, ontologisch gesprochen, nicht das Vermögen; das Vermögen ist der Wille (instrumentum), während die Willensfreiheit nur die besondere Art und Weise besagt, wie dem Willensvermögen die Akte und Habitus entquellen. Dementsprechend ist das Anselmische uti, uti posse und uti non-posse aufzufassen, je nach dem es sich auf die Potenz im ontologischen Sinne, oder aber auf die Willensfreiheit als solche bezieht. Zum Zwecke der Bewahrung der empfangenen Rechtheit ist freilich nach dem Sündenfalle vor der Wiedererlangung der verlorenen Rechtheit ein Gebrauch der Willensfreiheit nicht möglich, weil eben das kreatürliche Willenssubjekt die Willensrechtheit nur als eine empfangene besitzen kann und von einem Bewahren nur bei etwas, das man schon hat, die Rede sein kann. Ein Gebrauch der Willensfreiheit zur Bewahrung der Willensrechtheit ist eben nur dort möglich, wo in Kraft der göttlichen Gnadenbewegung das kreatürliche Subjekt einen gerechten Willensakt oder Willenshabitus im Gebrauche der Willenspotenz schon vollzieht, bezw. durch Vollzug erworben hat. Aber wie es sich bei dem ursprünglichen accipere gegenüber dem göttlichen dare schon um ein velle selber, also um einen Gebrauch der Willenspotenz und damit eo ipso auch um einen Gebrauch der Willensfreiheit handelt, so auch beim Wiederempfangen gegenüber dem göttlichen Wiederverleihen.

§ 3.

Die Deductionen in de casu diaboli.

In c. 3 meint der Schüler, daß in Ansehung der Beharrlichkeit die „non-datio“ von seiten Gottes ebenso die Ursache der „non-acceptio“ auf seiten der Kreatur sei, wie die datio die Ursache der acceptio. Diese Folgerung wird zurückgewiesen. Der logischen Setzung des Nicht-

gebens folge allerdings das Nichtempfangen als rein-logische Folge. Aber etwas anderes als eine rein-logische Folge sei es, daß etwas sachlich der Grund von etwas anderem sei. Gott habe dem gefallenen Engel die Möglichkeit und den (aktuellen) Willen gegeben, die Beharrlichkeit zu empfangen. Er habe ihm allerdings das Empfangen (der Beharrlichkeit) selber nicht gegeben, sondern nur dies, daß er die Beharrlichkeit empfangen wollte und konnte (tantum velle et posse perseverantiam accipere). Das Empfangen und Verharren selber trat deshalb nicht ein, weil er nicht beharrlich wollte (quia non pervoluit), d. h. weil er nicht fortfuhr, sondern aufhörte, die Beharrlichkeit empfangen zu wollen. Dem Abfalle des Teufels ging also nach Anselm ein Willensakt voraus, worin er die Beharrlichkeit empfangen, also in der Gerechtigkeit verharren wollte. Das ist sozusagen selbstverständlich. Denn in einem Willensakte lobwürdiger Gerechtigkeit ist die Wollung, in der Willensrechtheit zu verharren, wenigstens implicite notwendig mitenthalten. Einen solchen gerechten Willensakt hatte der Engel vor seinem Abfalle in Kraft der ursprünglichen Gnadenbewegung vollzogen. Es liegt hier die Frage nahe, ob überhaupt jede ursprüngliche Gnadenbewegung nur so zu begreifen ist, daß in Kraft derselben der entsprechende Willensakt notwendig zustande kommt. Die Bejahung dieser Frage entspricht allein dem Anselmischen Standpunkte. Aber diese Art von Notwendigkeit widerspricht nicht der Willensfreiheit, weil sie ja in der natürlichen Tendenz der Geistigkeit gründet. Von „lobwürdiger" Gerechtigkeit aber kann nach Anselm bei der Kreatur allerdings erst insoweit die Rede sein, als sich in einem viatorischen Lebensstande die ursprüngliche acceptio der Gerechtigkeit in wahlfreiem Verhalten gegenüber der Möglichkeit des Bösen bewährt, bezw. die in der seligen Vollendung gründende Unwandelbarkeit der Gerechtigkeit den Charakter des Lohnes besitzt.

Damit sind wir gerade bei den Anselmischen Deduktionen angelangt, welche es erklären sollen, wie es denn gegenüber der ursprünglichen guten Wollung zu einer conversio zur Sünde kommen kann, und welcher Sinn einer göttlichen Welt- und Gnadenordnung zugrunde liegt, der zufolge die vernünftige Kreatur ursprünglich in einen viatorischen Lebensstand hineingestellt ist, welcher die Möglichkeit der Sünde offen läßt.

cc. 4—6 bieten bereits den Kern dieser Deduktionen. Die Grundlage bildet die Unterscheidung zwischen einem Wollen, das seinen

Gegenstand erst noch anstrebt (appetere, frui-appetere; cfr. Mon. c. 1), und einem Wollen, das im Besitze oder Genusse des Gegenstandes ruht (frui), sowie die Unterscheidung zwischen dem normempfangenden (kreatürlichen) und normgebenden (göttlichen) Wollen.

Jedes Wollen ist nach Anselm eo ipso ein Seligseinwollen (c. 4). Ein Gut, dessen Besitz oder Genuß die Seligkeit fördert oder vollendet, nennt er ein commodum (c. 4). Die Sünde der abgefallenen Engel und ersten Menschen bestand nicht darin, daß sie über das Maß jener Genuß- (Seligkeits-) Güter, welche sie im Urstande schon besaßen, hinaus noch eine Mehrung ihrer Seligkeit wollten. Jede Wollung ist nach Anselm, soweit sie ein Seligseinwollen ist, und soweit der Besitz des angestrebten Gegenstandes wahrhaft geeignet ist, die Seligkeit zu fördern oder zu vollenden, sowohl subjektiv wie objektiv recht. Die angestrebte Mehrung ihrer Seligkeit war ihnen ja von Gott selber bis hinauf zur Fülle seliger Vollendung zugedacht. Die Sünde bestand lediglich in der „inordinatio“ ihres velle, womit sie die Mehrung der Seligkeit auf eine solche Weise erreichen wollten, daß diese ihre Wollung der geschuldeten Unterordnung unter den göttlichen Willen entbehrte (c. 4). Mit besonderem Nachdrucke wird sodann in c. 5 begründet, daß auch die guten Engel vor dem Falle der bösen sündigen konnten: „sie hätten sonst die Gerechtigkeit in Kraft eines Lebensstandes bewahrt, der ihnen die Bewahrung nicht bloß möglich, sondern notwendig gemacht hätte (non potestate, sed necessitate).“ Dann hätte aber ihre Beharrlichkeit nicht den Wert eines Verdienstes; ja sie könnten überhaupt nicht gerecht genannt werden im Sinne der lobwürdigen Gerechtigkeit. c. 6 endlich gibt einen Begriff für die Art und Weise der Belohnung und Bestrafung: „in solcher Weise sind die Engel geschieden worden, daß diejenigen, welche die Gerechtigkeit festhielten, nun gar kein Gut mehr wollen können, dessen sie sich nicht schon erfreuen würden, während diejenigen, welche die Gerechtigkeit preisgaben, gar keines mehr wollen können, dessen sie nicht entbehren.“

Soll also die vernünftige Kreatur auf dem Wege des Verdienstes zur seligen Vollendung gelangen, so ist für den Stand des Ursprungs ein viatorischer Lebensstand erforderlich, der eine Mehrung der „Genußgüter“ zuläßt; so kann sich das Bewahren der empfangenen Gerechtigkeit in einem wahlfreien Verhalten gegenüber der Möglichkeit des Bösen vollziehen, indem durch das Bewahren der Gerechtigkeit die Wollungen, welche sich auf die Mehrung der Seligkeit

beziehen, in den Schranken der Unterwerfung des geschöpflichen Willens unter den göttlichen Willen gehalten werden.

cc. 8—11 ergehen sich in den Gedankengängen des Dialoges de ver., daß die Sünde als eine privatio der Gerechtigkeit ein non-ens ist, daß zwar jede Wollung, sei es eine gerechte oder eine sündhafte, und jede Wendung des Willens, sei es vom Bösen zum Guten oder vom Guten zum Bösen, als ein Akt ein Seiendes (essentia, Entität) ist, daß aber weder der böse Wille noch die verkehrte Wendung das Böse selber und weder der gute Wille noch die gute Wendung das Gute selber ist. Das Gute als solches sei die Gerechtigkeit, d. h. eben die Übereinstimmung des Willens oder der Willenswendung mit dem göttlichen Wollen; das Böse als solches sei die Ungerechtigkeit, also gerade bloß der Mangel dieser Übereinstimmung.

cc. 12—15 bieten eine ausführliche Darlegung des in cc. 4—6 niedergelegten Grundgedankens: „nehmen wir an, Gott erschaffe jetzt einen Engel, . . . und zwar nicht ganz auf einmal, sondern Teil für Teil, und er sei nun soweit erschaffen, daß er die Fähigkeit besitzt zum Haben einer Wollung (ad habendam voluntatem), aber noch nicht irgend etwas will . . ., wird dieser Engel nun von sich allein aus (per se) schon irgend etwas wollen können? . . . . es bleibt nur übrig, daß dieser Engel die erste Wollung (primam voluntatem) nicht von sich selbst (a se) haben kann . . . denn einer, der nichts will, kann nichts durch sich selbst wollen. Selig aber kann er nicht sein, wenn er nicht die Seligkeit will. Ich spreche aber hier von Seligkeit nur in dem Sinne, in welchem sie alle wollen, auch die Ungerechten“ (c. 12). Die Willenspotenz ist als schon vorhanden vorausgesetzt. Es handelt sich also lediglich um die Bedingungen der Genesis der aktuellen Wollung, sozusagen um die innere Konstitution des Willensaktes. Diese Frage findet ihre Lösung von zwei Prämissen aus. Die allgemeinere lautet: wie das Seinkönnen der Kreatur, ehe dieselbe ist, kein Können der Kreatur selber ist, sondern ein Können desjenigen, der die Macht hat zur Erschaffung, so ist auch das Wirkenkönnen der Kreatur auf Grund der ihr selbst-eigenen Potenzialität kein Können der Kreatur im absoluten Sinne, sondern nur ein Können der Kreatur in Kraft jener Bewegung, womit der erste Beweger die Kreatur zu ihrem Wirken bewegt. Die besondere Prämisse aber entnimmt ihren Satz dem Transzendentalbegriffe des Wollens: jedes geistige Wollen ist nicht bloß ein Etwas-Wollen, sondern auch ein Wegen-Etwas-Wollen, und

kann anders ein Etwas-Wollen gar nicht sein. Ein Subjekt also, das zwar die Willenspotenz besitzt, aber aktuellerweise noch nichts will, kann überhaupt noch gar nichts wollen, so lange es nicht irgend etwas will, wegen dessen sie etwas will. Der Anselmische Begriff des Seligkeitswillens besagt etwas ganz anderes als die natürliche Tendenz der Geistigkeit oder irgendwelche Ergänzung, Bereicherung, Ausstattung oder Vollendung der Willenspotenz. Bei der göttlichen Verleihung dieses Seligkeitswillens als einer „prima voluntas" handelt es sich um jene göttliche Bewegung und Mitwirkung, in deren Kraft allein das kreatürliche Subjekt gerade auf Grund seiner Willenspotenz und der natürlichen Tendenz in einem ersten Willensakte und einem an denselben sich anschließenden Willenshabitus etwas (sc. seligsein) will, wegen dessen sie etwas will.

c. 13 nimmt (selbstverständlich sind alle diese Annahmen in ihrer abstrakten Fassung nur fingierte) nun an, es wäre diesem Engel nur der Seligkeitswille verliehen worden. Dann könnte er niemals eine andere aktuelle oder habituelle Wollung haben als eine solche, worin er seine Seligkeit um ihrer selbst willen oder irgend etwas um der Seligkeit willen will. Und er würde notwendig um so seliger sein wollen, je mehr oder je höhere Genußgüter seinem Denken sich darbieten würden, von welchen er erkennen oder meinen würde, daß ihr Besitz eine Mehrung seiner Seligkeit herbeiführe.

Ebenso wird nun in c. 14 zuerst der Gerechtigkeitswille in abstracto für sich allein angenommen: „von diesem Willen gilt das nämliche wie von dem (sc. in abstracto für sich allein angenommenen) Seligkeitswillen. Er hätte also weder einen gerechten noch ungerechten Willen." Diese Argumentation wäre unverständlich und widersinnig, wenn ihr nicht die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit im Sinne eines allgemeineren Begriffes und „lobwürdiger" Gerechtigkeit zugrunde liegen würde. Anselm will nichts anderes sagen, als daß in diesem fingierten Falle die vernünftige Kreatur jede gerechte Wollung mit Notwendigkeit setzen würde, also eine Wahlfreiheit zwischen Setzung oder Nichtsetzung der gerechten Wollung ausgeschlossen und deshalb der Begriff „lobwürdiger" Gerechtigkeit hier nicht anwendbar wäre.

Damit also Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös und somit „lobwürdige" oder „verdienstliche" Gerechtigkeit möglich sei, müssen im ursprünglichen Lebensstande beide Wollungen, der Seligkeits- und Ge-

rechtigkeitswille zugleich, in einem derartigen Verhältnisse zueinander verliehen sein, daß die vernünftige Kreatur „sowohl selig sein will als auch gerechterweise (selig-sein-) will, insofern die hinzugefügte Gerechtigkeit den Seligkeitswillen regelt, den Exzeß desselben zurückhält und doch nicht die Möglichkeit des Exzesses beseitigt, so daß sie auf Grund des Seligkeitswillens das Maß überschreiten kann . . . dadurch nun, daß sie nicht will, was sie nicht wollen soll, obwohl sie es wollen könnte, verdient sie, daß sie, was sie nicht wollen soll, gar nicht wollen kann“ (c. 14).

c. 18 hebt nochmals den Sinn hervor, der einer göttlichen Welt- und Gnadenordnung zugrunde liegt, die als Stand des Ursprungs einen viatorischen Lebensstand bestimmt mit der Möglichkeit des Abfalles: „beide (sc. die beharrlichgebliebenen und die gefallenen Engel) haben das Haben und das Bewahrenkönnen und das Verlierenkönnen (sc. der Gerechtigkeit) empfangen. Das Verlierenkönnen hat ihnen Gott deshalb gegeben, damit sie in einer gewissen Weise sich selbst die Gerechtigkeit geben konnten. Denn wenn sie in keiner Weise sich selbst die Gerechtigkeit hätten nehmen können, so hätten sie in keiner Weise dieselbe sich selber geben können.“ Dieser Begriff einer relativen Aseität des Besitzes der Gerechtigkeit auf seiten des kreatürlichen Subjektes ist es, der in den Anselmischen Spekulationen über Willensfreiheit, Gnade und Gerechtigkeit und weiterhin auch in Cur Deus Homo die Hauptrolle spielt. Diese relative Aseität ist es, welche nach Anselm erst alles Verdienst begründet und die Gerechtigkeit, sei es im Stande des Viators, sei es im Stande der seligen Vollendung, erst zur „lobwürdigen“ macht.

In cc. 21—25 endlich wird die mit allem kreatürlichen Wissen in viâ verbundene ignorantia und die Möglichkeit des Irrens als eine Bedingung der Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös geltend gemacht. Jederzeit sind nach Anselm genügend Erkenntnismomente gegeben, welche die böse Willensentscheidung als böse erkennen lassen. Aber jederzeit ist diese Erkenntnis zugleich mit einem Dunkel umhüllt, das es möglich macht, daß das Gewicht dieser Erkenntnis für die zu vollziehende Willensentscheidung unterschätzt und mißachtet werde.

§ 4.

Das System einer gratia actualis in de concordia.

De concordia zerfällt in drei Quästionen. Die ersten beiden be-

handeln die Übereinstimmung des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens, die dritte die Übereinstimmung des göttlichen Gnadenwirkens mit der kreatürlichen Willensfreiheit und Wahlfreiheit. Die erste und zweite Quästion begründen ihre Thesis damit, daß Gott bezüglich der wahlfreien Akte ja gerade auch dieses vorherwisse und vorherbestimme, daß sie eben in Betätigung der Wahlfreiheit dem kreatürlichen Subjekte und seinen Potenzen entspringen (qu. 1. c. 2). Wenn man also mit Rücksicht auf das göttliche Vorherwissen und Vorherbestimmen den wahlfreien Akten eine Notwendigkeit ihres Geschehens beilegen wolle, so könne es sich nur um eine neccessitas sequens, nicht aber praecedens (sc. rem) handeln: „wenn man von etwas sagt, daß es vorhergewußt sei, so sagt man damit gerade, daß es sein werde . . . wenn ich daher vom göttlichen Vorherwissen eine Notwendigkeit des Seinwerdens des Vorhergewußten herleite, so ist dies das nämliche, wie wenn ich von dem Seinwerden selber diese Notwendigkeit herleite."

Der Gegenstand der dritten Quästion wird in c. 2 genau umgrenzt: „es handelt sich in dieser Frage um keine andere Willensfreiheit als gerade nur um diejenige, ohne welche niemand das Heil verdient, nachdem er einmal das vernünftige Alter erlangt hat, und um keine andere Gnade als um diejenige, ohne welche kein Mensch (sc. im vernünftigen Alter) das Heil erlangt." Ausdrücklich bemerkt deshalb Anselm, daß diese Frage in Ansehung der getauften Kinder, die in der Unmündigkeit sterben, gegenstandslos sei. Denn in ihnen wirke die Gnade allein (gratia sola) das Heil, ohne daß ihrerseits ein Gebrauch ihrer Willensfreiheit in Betracht käme. Dabei ist es für den Gesichtskreis der Anselmischen Gnadenlehre höchst bezeichnend, daß Anselm mit keinem Worte auch nur andeutungsweise eine den getauften Kindern selber inhärierende Gnadenausstattung erwähnt. Die Begründung, inwiefern bei den getauften Kindern „die Gnade allein" das Heil wirke, beschränkt sich vielmehr darauf, daß es „auch Gnade sei, daß anderen der Wille gegeben werde, daß sie durch ihren Glauben ihnen zu Hilfe kommen".

Sodann wird der Zusammenhang dieser Quästion mit den Dialogen de ver., de lib. arb. und de casu diaboli geltend gemacht. Jeder Mensch im vernünftigen Alter könne das Heil nur erlangen auf dem Wege des

Verdienstes dadurch, daß er im Besitze der lobwürdigen Gerechtigkeit sei. Nun sei aber in de lib. arb. schon nachgewiesen worden, daß der Besitz der lobwürdigen Gerechtigkeit der Willensfreiheit gewiß nicht widerspreche. Denn dort sei ja gerade gezeigt worden, daß die Willensfreiheit jene eigentümliche Stärke (cfr. naturalis fortitudo voluntatis, de ver. praef.) der Willenspotenz sei, auf welcher die Möglichkeit des Bewahrens der empfangenen Willensrechtheit beruhe. Der Beweis der Übereinstimmung zwischen Gnade und Willensfreiheit könne sich deshalb auf den Nachweis beschränken, daß die vernünftige Kreatur eben die Willensrechtheit nur durch die Gnade erlangen kann (c. 2).

cc. 3—4 führen diesen Nachweis: „der Wille will nur deshalb recht, weil er recht ist . . . wenn er aber die Rechtheit will, so will er recht . . . er will also die Rechtheit nur deshalb, weil er die Rechtheit hat . . . ich bestreite nicht, daß ein rechter Wille eine Rechtheit will, die er noch nicht hat, wenn er eine größere will als jene, welche er schon hat; aber ich sage, daß er gar keine Rechtheit wollen kann, wenn er nicht jene Rechtheit schon hat, womit er eben jene will, die er noch nicht hat“ (c. 3).

Zur Vermeidung eines Mißverständnisses muß man beständig den Anselmischen Begriff der Gerechtigkeit scharf im Auge behalten, wie er in c. 12 de ver. bestimmt ist. Willensrechtheit ist überall dort, aber auch nur dort gegeben, wo das Subjekt in aktueller oder wenigstens habitueller Wollung etwas will, was es wollen soll. Vor einem aktuellen velle gibt es nach Anselm zeitlich kein accipere der Rechtheit, weil ja die Rechtheit nichts anderes ist als die Übereinstimmung der Wollung mit dem göttlichen Wollen. Insofern es sich also bei aller Rechtheit um die einzelne aktuelle oder habituelle Wollung handelt, definiert Anselm in qu. 1. c. 6 die Gerechtigkeit als „jede beliebige große oder kleine (quaelibet magna vel parva) Willensrechtheit, bewahrt wegen ihrer selbst“. Dieses „magna vel parva“ bezieht sich nicht auf die Übereinstimmung der Wollung mit dem göttlichen Wollen, als ob unter allen rechten Wollungen die eine mehr oder weniger als die andere mit dem göttlichen Wollen übereinstimme. Das wäre widersinnig. Es bezieht sich vielmehr auf die Gesamtheit aller rechten Wollungen eines Willenssubjektes, insofern dieses ein anderes Willenssubjekt an Zahl der rechten Wollungen, an Intensivität derselben, an Größe ihres ethischen Wertes und an Stärke der habituellen Wollung übertreffen kann, kurz auf den Umfang, die Stärke und Größe des

Tugendlebens des einzelnen. Dies ist auch schon dadurch deutlich zu verstehen gegeben, daß qu. 3 c. 1 das Problem unter anderem auch in dem Satze formuliert: „es gibt gewisse Stolze, welche meinen, daß die ganze Kraft und Wirksamkeit der Tugenden auf dem freien Willen allein beruhe, und es gibt umgekehrt in unserer Zeit viele, welche völlig daran verzweifeln, daß der freie Wille irgendwelche Bedeutung (sc. zum Heilswirken) habe.“ Als nächstliegendes Beispiel für jene Willensrechtheit, welche einer schon haben muß, damit er erst noch eine größere wollen kann, dürfte im Sinne Anselms das Bittgebet in Betracht kommen, worin einer, sei es bezüglich aller ihm gegenwärtig und für alle Zukunft noch obliegenden Pflichten, sei es bezüglich einer besonderen noch zu erfüllenden Pflicht im Hinblick auf etwaige besondere Schwierigkeiten ihrer Leistung, um die Gnade zur Erfüllung derselben betet.

Der Text in qu. 3 und c. 3 fährt weiter: „aber von sich selbst (a se) kann er sie (sc. diese erste Rechtheit, womit er eine höhere will) nur haben entweder in der Weise, daß er sie will, oder in einer andern Weise, die kein Wollen ist. Aber in der Weise, daß er sie will, kann keiner sie durch sich selbst erlangen, weil er sie ja nicht wollen kann, wenn er sie nicht hat. Daß aber einer, der die Rechtheit des Willens nicht hat, dieselbe durch sich selbst in einer Weise erlangen könnte, die kein Wollen ist, das ist für jedermann etwas Irrationelles ... es folgt deshalb, daß keine Kreatur diese Rechtheit des Willens anders hat als durch die Gnade. Daß aber diese Rechtheit durch den freien Willen bewahrt werden kann, das haben wir schon gezeigt.“

Halten wir mit diesem Texte zusammen, daß Anselm, ganz im Geleise des c. 12 de ver., in qu. 1 c. 6 betont, daß wir die Gerechtigkeit nur dadurch haben, daß wir sie eben wollen (habentium illam propriâ voluntate), so stehen sich die beiden Sätze gegenüber: wir können sie nicht wollen, wenn wir sie nicht haben; und wir können sie nicht haben, wenn wir sie nicht wollen (non nisi volendo). Beide Sätze sind weder eine leere Tautologie noch ein Widerspruch. Denn ihre Einheit liegt in dem dritten Satze: Gott gibt das Wollen. Die Aseität der Erlangung der „ersten“ Rechtheit ist also nur in dem Sinne verneint, weil eben die Wollung selber nur dadurch zustande kommen kann, daß die Gnade die Kreatur in ihrer Willenspotenz so bewegt, daß die letztere sich selbst bewegt. Um eine Betätigung der Willensfreiheit handelt es sich also schon von vorneherein; um eine Betätigung der Wahl-

freiheit aber nur nach jener Seite hin, nach welcher hin das velle ein servare im viatorischen Lebensstande gegenüber der Möglichkeit des Abfalles ist.

Hieraus ergibt sich nun mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Wirkungen eine Systematisierung der gratia actualis: „Gott gibt die Gnade (sc. der ersten Rechtheit) keinem um eines vorhergehenden Verdienstes willen . . . wenn aber der Wille dadurch, daß er in (wahl-) freier Entscheidung bewahrt, was er empfangen hat, eine Vermehrung der empfangenen Gerechtigkeit verdient, . . . oder sonst irgendeine Belohnung, so sind dies alles nur Früchte der ersten Gnade (primae gratiae) und Gnade für Gnade (gratia pro gratiâ), und deshalb ist das Ganze der Gnade zuzuschreiben (c. 3): „wie keiner die Rechtheit empfängt außer durch die zuvorkommende Gnade (gratiâ praeveniente), so bewahrt sie auch keiner außer dadurch, daß die nämliche Gnade nachfolgt (eâdem gratiâ subsequente). . . . aber die Gnade folgt ihrer Gabe in der Weise nach, daß sie niemals aufhört, die Gabe zu geben, sei es eine kleine oder eine große, wenn nicht der freie Wille dadurch, daß er anderes will, die empfangene Rechtheit aufgibt . . . auch unterstützt (adiuvat) die Gnade den freien Willen, indem sie . . . die Wucht der Versuchung mindert oder ganz aufhebt oder den Affekt (= Habitus) der empfangenen Rechtheit vermehrt“ (c. 4).

Aus cc. 4 und 6 läßt sich noch eine Unterscheidung von gratia exterior und interior, sowie einer Gnade der Erleuchtung und einer Gnade der Bewegung entnehmen. Alles aber, was als Gnadenwirkung in Betracht kommt, erschöpft sich innerhalb des hier obwaltenden Gesichtskreises in Akten und Habitus[1]) des Erkenntnis- und Willensvermögens: „der Same . . . ist das Wort Gottes . . . und jeder Gedanke oder jede Erkenntnis der Rechtheit, welche (sc. Erkenntnis) der menschliche Geist durch Hören oder Lesen oder eigenes Nachdenken . . . empfängt . . . aber erst wenn durch die Gnade die Rechtheit des Wollens der Auffassung beigefügt ist, entsteht der Glaube (additâ rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides) . . . aber die Rechtheit des Etwaswollens wird nur einem gegeben, der das Wollen und was er wollen soll, erkennt“ (c. 6).

1) Als Habitus kommt aber innerhalb des Anselmischen Gesichtskreises nur ein solcher in Betracht, der auf in Kraft der Gnade gesetzten Akten beruht. Deshalb ist für den Gesichtskreis Anselmischer Gnadenlehre kein Platz für eine gratia habitualis im eigentlichen Sinne, um so weniger im Sinne eines übernatürlichen formativen Prinzipes.

In c. 11 kommt Anselm, diesmal sehr eingehend, auf seine Unterscheidung zwischen Willenspotenz (instrumentum), Willensakt (usus, opus) und Willenshabitus (affectiones, aptitudines) zu sprechen. Am wichtigsten ist seine Definition des Willenshabitus oder Willensaffektes: die Affektion verzustandet das Instrument in der Weise, „daß der Mensch, auch wenn er das, was er will, zur Zeit gerade nicht denkt, dasselbe, wenn es ihm ins Bewußtsein kommt, entweder sogleich oder für die betreffende Zeit will".

§ 5.

Das System des Heilswirkens.

Glaube, Hoffnung und Liebe, die letztere als Liebe des Wohlwollens und Begehrens zugleich, konstituieren das Heilswirken (Mon. cc. 68—75). Der zum Heile erforderliche Glaube ist von Anselm durchgängig als Intellektualglaube verstanden im spezifischen Unterschiede von der Hoffnung und Liebe. Seine Akte sind actus eliciti des Intellektes, imperati des Willens (de concord. qu. 3 c. 6). Er ist ein Fürwahrhalten seines Gegenstandes um der Autorität des sich offenbarenden Gotteswillen, dessen Offenbarung in Schrift und Überlieferung als den Quellen ihrer Vermittlung hinterlegt ist, und zwar so, daß die Tätigkeit der Träger der kirchlichen Lehrautorität die Glaubensregel ausmacht (de fid. Trin. Widmung an Papst Urban II. cc. 1—2). Die Pflicht des Glaubens ist durch die Tatsache der unmittelbaren Offenbarung begründet und erstreckt sich auf alles, wovon erkannt wird auf Grund der Verkündigung, daß es Gegenstand der Offenbarung ist. In diesem Sinne fordert Mon. c. 76 den Glauben an die göttliche Trinität als Bedingung des Heilsverhältnisses. Der Glaube hat aber sein Ziel durch die Hoffnung hindurch in der Liebe. Die Liebe ist die Form des Heilsverhältnisses; sie erhebt das durch den Glauben und die Hoffnung disponierte Heilsverhältnis zum wirklichen. Die Hoffnung und die Liebe müssen aber, weil eben tatsächlich eine Offenbarung ergangen ist, ihre Motive dem Glauben entnehmen (Mon. c. 75). Das Werk (opus im Sinne äußerer Handlung) aber ist dasjenige, worin sich die Liebe oder der in der Liebe „lebendige" Glaube mit innerer Notwendigkeit betätigt, die Möglichkeit und die äußeren Bedingungen des Werkes vorausgesetzt. Der Anselmische Begriff des Werkes deckt sich mit dem Begriffe aller und jeder durch äußere Umstände im Sinne ethischer Motivierung bedingten Handlung. Deshalb ist die Not-

wendigkeit des Werkes eine aus dem Begriffe der Liebe sich von selbst ergebende Notwendigkeit; die Liebe würde ihres eigenen Seins verlustig gehen, wenn sie sich nicht, die durch äußere Umstände bedingte Möglichkeit des Werkes vorausgesetzt, im Werke betätigen würde. Umgekehrt aber würde das Werk des Heilswertes entbehren, wenn es nicht von der Innerlichkeit der Liebe ausgehen würde (Mon. c. 77).

In all diesen Momenten, deren Einheit das System des Heilswirkens ausmacht, handelt es sich im einzelnen jeweils darum, daß von irgendwoher die Pflichtnotwendigkeit (debitum) und sittliche Güte der betreffenden Wollung oder Handlung erkannt und um der erkannten Pflichtnotwendigkeit und sittlichen Güte willen die Wollung oder Handlung gesetzt und auf solchem Wege durch die Setzung der entsprechenden Willensakte die entsprechenden Willenshabitus begründet werden.

Die Pflichtnotwendigkeit gewisser Wollungen und Handlungen kann auch gerade nur dadurch bedingt sein, daß die vernünftige Kreatur g e s ü n d i g t hat. Zu diesen aus dem Begehnis einer Sünde erwachsenden debita (Pflichten) gehört nach Anselm nicht bloß die conversio des Willens, wie sie sich in solchen Willensakten vollzieht, von welchen die Reue (um der Gerechtigkeit willen) das Hauptmoment bildet, sondern auch der Wille zur Aufhebung aller Sündenfolgen und nach Möglichkeit die Aufhebung der Sündenfolgen selber. Unter Sündenfolgen ist hier nach Anselm alles zu verstehen, das mit der sündhaften Wollung oder Handlung als dem Grunde in dem Sinne zusammenhängt, daß das Willenssubjekt wegen seines Begehnisses der Sünde hiefür verantwortlich ist. Und wie die Pflicht des credere auf der Tatsache positiver Offenbarung beruht, so kann auch diese oder jene besondere Sündenfolge und deshalb auch die Pflichtnotwendigkeit ihrer Aufhebung auf einer positiven Anordnung Gottes beruhen.

Jetzt sind wir imstande, die Anselmische Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Gerechtigkeit (des kreatürlichen Subjektes), zwischen „iustitia sine omni iniustitiâ“ und „iustitia secundum quid“ („quaelibet magna vel parva) richtig zu deuten. Als solche Texte, worin Anselm diese Unterscheidung namhaft macht, können besonders herausgehoben werden: „alle und jede Gerechtigkeit ist eine um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens . . . aber das ewige Leben ist nur jenen Gerechten verheißen, welche gerecht sind ohne alle und jede Ungerechtigkeit . . . denn es gibt auch solche, welche nur in irgendeiner bestimmten Hinsicht gerecht sind“ (de concord. qu. 3 c. 4);

und: „wenn auch der menschlichen Natur in Adam irgendwelche Gerechtigkeit (aliqua iustitia) zurückblieb, so daß sie in irgendwelchen Dingen den rechten Willen bewahrte, so ist sie doch der Gabe beraubt worden, die Gerechtigkeit für die Nachkommen bewahren zu können, so daß sie also in keinem Nachkommen sich selbst auch nur mit irgendwelcher Gerechtigkeit fortpflanzen kann“ (de concept. c. 24).

Halten wir diese Texte mit Cur Deus Homo lib. 2 c. 16 zusammen, wonach Adam und Eva zu den Auserwählten gehören, so daß sie gemäß de concord. qu. 4 c. 3 vor ihrer Aufnahme in die visio „iusti sine omni iniustitia“ waren, so ist es nicht schwer, am Beispiele der Stammeltern den Sinn der Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Gerechtigkeit konkret darzustellen. Die Anselmische iustitia secundum quid hat nichts zu tun mit jenem Sinne, in welchem die Reformatoren das Zugeständnis machten, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle irgendwieweit noch etwas Vernünftiges und Gutes denken und wollen und leisten konnte. Die Anselmische iustitia secundum quid ist im wahren und eigentlichen Sinne eine „lobwürdige“ Gerechtigkeit, wenigstens mit irgendwelcher Beziehung auf das Heil. Insofern es für den Menschen ganz naheliegt, von dem in der Stimme des Gewissens a posteriori bezeugten Sollen aus zu einer Gotteserkenntnis sich zu erheben, ist im Anselmischen Begriffe der iustitia secundum quid miteingeschlossen, daß der Mensch die jeweils erkannte Pflicht um Gottes willen erfüllt. Zur iustitia sine omni iniustitiâ aber konnten sich nach Anselm Adam und Eva nur dadurch wieder erheben, daß sie dem Glauben (der Verheißung des Erlösers und dem übrigen, was sie aus der Offenbarung als die tatsächliche Welt- und Gnadenordnung vor und nach dem Sündenfalle erkannten) die Motive einer Hoffnung und Liebe, einer Reue und Buße und Werktätigkeit entnahmen, womit sie am Verdienste Christi partizipierten und so tatsächlich durch und in Christus vollkommene Genugtuung leisteten.

Die iustitia sine omni iniustitia besteht also nach Anselm darin, daß die vernünftige Kreatur jeweils alles leistet oder wenigstens, soweit für geschuldete äußere Werke die Möglichkeit fehlt, leisten will, was der tatsächlichen Welt- und Gnadenordnung und den individuellen Verhältnissen zufolge zu leisten ist mit Einschluß der gerade aus dem Begehnis der Sünde erwachsenden Pflichten.

Solche Sündenfolgen aber (z. B. die Begierlichkeit, der Tod, die Macht der durch Sündenakte herbeigeführten Gewohnheit), für deren

Aufhebung der wiederbegnadigten Kreatur in viâ die Möglichkeit vorenthalten bleibt, begründen eine iniustitia nur insolange, als der Mensch eben als Sünder für diese Sündenfolgen verantwortlich ist; sie hören aber auf eine iniustitia zu begründen nach der Bekehrung und Wiederbegnadigung, weil der göttliche Ratschluß selber aus gewissen Zweckmäßigkeitsgründen die Möglichkeit der Aufhebung vorenthält. Die wiederbegnadigte Kreatur entledigt sich der Verantwortung für derartige Sündenfolgen gleichsam auch dadurch, daß sie die göttliche Vorenthaltung der Aufhebung derselben zur Ehre Gottes und zu ihrem Heile in Kraft der Gnade gebraucht und so den Absichten Gottes dient: „warum dauert in diesem Leben in uns die Strafe der Sünde (poena peccati) noch fort, nachdem die Sünde selber schon getilgt ist? . . . wenn die Gläubigen sogleich in der Taufe oder im Martyrium zur Inkorruptibilität umgewandelt würden, so würde das Verdienst verloren gehen . . . denn Glaube und Hoffnung würden aufhören, ohne welche kein Mündiger das Reich Gottes verdienen kann . . . damit wir also desto glorreicher (gloriosius) durch das Verdienst die Seligkeit erlangen, . . . bleiben wir, solange wir uns in diesem Leben befinden, in dem Stande, welcher uns, obwohl er aus der Sünde stammt, nicht mehr zur Sünde angerechnet wird“ (de concord. c. 9 cfr. c. 8 und 13).

§ 6.

Der Gesichtskreis der Anselmischen Spekulationen über Gnade, Willensfreiheit und Gerechtigkeit.

Der Gesichtskreis in de ver., de lib. arb., de casu diaboli und de concord. beschränkt sich auf das Gebiet eines göttlich-kreatürlichen Synergismus. Dies ist das evidente Resultat all unserer Einzeluntersuchungen. Das göttliche Gnadenwirken und die Wirkungen desselben in der begnadigten Kreatur sind nirgends nach der Seite hin in Betracht gezogen, nach welcher hin es sich um das absolute Mysterium der Gnade handelt. Als Wirkungen der Gnade kommen nur Willensakte und Willenshabitus auf Grund des ersteren in Betracht. Der Anselmische Begriff der Willensaffektion (Habitus) bewegt sich gänzlich innerhalb des Gebietes eines göttlich-kreatürlichen Synergismus; vor allem Akte (velle, usus) ist der entsprechende Habitus nach Anselm zeitlich unmöglich; die Gnade bewirkt also in ihrer Weise den Habitus so, daß das kreatürliche Subjekt in der Setzung des Aktes auf seine Weise den Habitus mitbegründet.

Der spezifisch-offenbarungstheologische Begriff eines habitus infusus, kurz alles, worin die Kreatur durch gratia habitualis oder auch actualis in ihrem Sein und Wirken über die Sphäre ihrer eigenen Potenzialität hinaus- und emporgehoben wird, liegt außerhalb des Gesichtsfeldes der Anselmischen Gnadenlehre. Um Gerechtigkeit handelt es sich nur insoweit, als dieselbe ein non-naturale ist, nicht aber insofern sie ein supernaturale ist; denn Anselm selber erklärt das nun-naturale lediglich als „voluntarium" (Mon. c. 68; de ver. cc. 2, 4, 5 und and. Stell.). Die Gnade ist also auch nicht nach jener Seite hin in Betracht gezogen, nach welcher hin sie in der späteren Terminologie im engeren spezifisch-offenbarungstheologischen Sinne als gratia indebita charakterisiert wird. Als gratia indebita könnte innerhalb des Anselmischen Gesichtsfeldes die Gnade nur insoweit in Betracht kommen, als sich rücksichtlich des Maßes bei der Verleihung an die einzelnen Willenssubjekte die göttliche Wahlfreiheit betätigt, sowie insofern, als die Wiederverleihung an eine gefallene Kreatur reine Erbarmung ist gegenüber dem Mißverdienste (de lib. arb. c. 10).

Innerhalb ihres Gesichtsfeldes aber sind diese Anselmischen Spekulationen durchaus korrekt. Eine Spekulation über Gnade, Freiheit und Gerechtigkeit, welche von jener Seite absieht, nach welcher hin das absolute Mysterium der Gnade liegt, ist eben zulässig. Denn das göttliche Gnadenwirken nimmt auch innerhalb der übernatürlichen Ordnung, soweit es sich lediglich darum handelt, daß die vernünftige Kreatur auch nur innerhalb der Sphäre ihrer eigenen geistigen Potenzialität zur Aktualität emporgeführt werde, auf entsprechend höhere Weise jene Stellung ein, welche ihm innerhalb einer natürlichen Ordnung zukommen würde. Nur die Verkennung des besonderen Gesichtsfeldes kann zu Mißverständnissen dieser Anselmischen Spekulationen führen. Legt man aber den Anselmischen Gesichtspunkt zugrunde, so findet man, daß die Art und Weise, wie sich Anselm seiner Aufgabe entledigt, gerade den Weg offen hält für eine Spekulation, welche sich auch des Mysteriums der Gnade zu bemächtigen vermag.

Stoeckl (Lehrb. d. Gesch. d. Philos. I 1888 S. 392 ff.; das nämliche in breiter Ausführung in S. Anselmi doctrina de libertate voluntatis humanae. Index lectionum, Münster Sommersemester 1871) hat übersehen, daß die anselmische Definition der Willensfreiheit als potestas servandi unter dem besonderen Gesichtspunkte der Beziehung

auf den Zweck beurteilt werden muß. Er hat übersehen, daß potestas einen anderen Sinn hat, je nachdem es sich auf die Willenspotenz oder aber auf die Willensfreiheit als die eigentümliche Beschaffenheit dieser Potenz bezieht. Potestas servandi will nichts anderes besagen als die Stärke des Willens im Besitze der Rechtheit gegenüber der Möglichkeit des Abfalles. Stoeckl hat es auch nicht genügend beachtet, daß diesen Anselmischen Spekulationen die Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Wahlfreiheit zugrunde liegt. Die Anselmische Unterscheidung zwischen dem Seligkeits- und Gerechtigkeitswillen will nicht erst den Begriff der Freiheit überhaupt gewinnen, sondern die Möglichkeit der Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös für den Viator begründen. Auf dem Wege dieser Mißverständnisse kommt Stoeckl zu dem Schlusse, daß die Anselmische Definition der Willensfreiheit nur Geltung habe, wenn hier ausschließlich die Freiheit zum übernatürlichen Guten verstanden werde. In Wahrheit aber hat die Anselmische Definition volle Geltung schon in der Sphäre des natürlichen Guten, weil es sich bei Anselm nicht um eine Ergänzung einer Potenz als solcher (eine wunderliche Idee, als ob es sich für eine Potenz noch um ein Vermögen zum Gebrauche des Vermögens handeln könnte), sondern um die Bewegung der Potenz zum Akte handelt. Hätte doch Stoeckl beachtet, daß alle Anselmische Spekulation über Gnade, Freiheit und Gerechtigkeit auf dem Begriffe der iustitia in c. 12 de ver. beruht; er hätte dann nicht mehr sagen können, daß nach Anselm die Gerechtigkeit dem ersten Menschen durch die Gnade Gottes vor dem Akte des freien Willens zugekommen und deshalb die Willensfreiheit ihm nur dazu gegeben worden sei, daß er diese Gerechtigkeit . . . bewahre" (Ind. lect. S. 6). Wie will Stoeckl diese Interpretation damit vereinbaren, daß nach Anselm das accipere, habere, velle rectitudinem gleichzeitig sind? Und was will Stoeckl mit der Anselmischen iustitia quaelibet magna vel parva anfangen, von der es doch feststeht, daß Anselm durchaus auf dieselbe seinen Allgemeinbegriff der iustitia anwendet, außer welchem Anselm überhaupt keinen anderen geltend macht?

Schwane (Dogmengesch. S. 447/8) spricht einen echt Anselmischen Gedanken aus: „wie das Vermögen des freien Willens, so sind auch einige Habitus desselben unverlierbar, . . . und dazu gehört das habituelle Wollen der eigenen Seligkeit; wogegen das habituelle Wollen der Gerechtigkeit vom Menschen errungen werden muß und etwas Verlierbares ist."

Leider aber hat Schwane ein Mißverständnis beigemischt. Was von Gott dem Vermögen bei der Schöpfung eingepflanzt worden ist, das ist nach Anselm die Tendenz der Geistigkeit sowohl zum Selig- wie zum Gerechtsein. Aber das sind nach Anselm noch keine Habitus. Der Habitus des Seligkeitswillens ist nach Anselm geradesogut wie der Gerechtigkeitswille ein auf dem Willensgebrauch beruhender; denn er ist ebensogut ein aliquid-velle, das zugleich ein propter-quod-velle ist. Daß aber der Habitus des Seligkeitswillens unverlierbar ist, während der Habitus des Gerechtigkeitswillens verlierbar ist, das hat nach Anselm seinen Grund nicht darin, weil der erstere „eingepflanzt", der letztere „errungen" wäre, sondern in der Eigenart des viatorischen Lebensstandes.

Hasse (l. c. c. 9) geht nicht achtlos daran vorüber, daß Anselm „das dem kreatürlichen Willen gesteckte Ziel" in Betracht zieht und gerade unter diesem Gesichtspunkte die Willensfreiheit definiert; er hebt auch hervor, daß Anselm „den Unterschied zwischen Potenzialität und Aktualität urgiert" (S. 385). Hätte er Anselm, statt zwischen „Spontaneität und Freiheit", zwischen Willensfreiheit und Wahlfreiheit unterscheiden lassen und es genügend veranschlagt, daß Anselm die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös auf den viatorischen Lebensstand und auf den Zweck, ein Verdienst der Kreatur zu ermöglichen, gründet, so wäre er der richtigen Auffassung noch näher gekommen.

Heinrichs (Genugtuungstheorie des hl. Ans. 1909, Paderborn S. 51/2) äußert sich über die Anselmische iustitia, daß Anselm keine andere als eine übernatürliche Gerechtigkeit kenne, welche der fruitio Dei als dem Ziele entspreche; wie aber überhaupt die formell-genaue Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit erst von der Scholastik gemacht worden sei, so bewege sich auch Anselm noch ganz in dem Augustinischen Begriffskreise, „der nur diejenige Gerechtigkeit als wirkliche und wahre gelten läßt, die zur intuitiven Erkenntnis Gottes führt, und der deshalb diese Gerechtigkeit, die wir als übernatürliche von einer des Gnadenprinzipes baren natürlichen Gerechtigkeit scheiden, als iustitia schlechthin bezeichnet oder auch als iustitia originalis oder sogar iustitia naturalis, d. h. die Normalgerechtigkeit, welche Gott ursprünglich zur Vollendung unserer Natur verliehen hatte". Dazu ist zu bemerken: der Anselmische Gerechtigkeitsbegriff ist auf Grund seiner abstrakten Fassung so allgemein gehalten, daß er

auf jeden göttlich-kreatürlichen Synergismus, aber auch nur auf einen Synergismus, sowohl einer natürlichen als auch übernatürlichen Ordnung anwendbar ist.

Was aber Scheeben betrifft (Dogm. II. Bd. 1878 S. 208/9 ff), so meinen wir durch die Ergebnisse unserer Untersuchung jene Bedenken vollends gehoben zu haben, welche ihn noch davon abhielten, Anselm auf dem Gebiete des Synergismus seine volle Zustimmung zu geben. Der Anselmische Seligkeits- und Gerechtigkeitswille besagt etwas anderes als die Tendenz der Geistigkeit, sei es im Sinne der natürlichen, sei es im Sinne einer erst durch übernatürliche Gnade eingeflößten; der Gerechtigkeitswille als Habitus wird nach Anselm jeweils nur insoweit gemindert oder aufgehoben, als der demselben entgegengesetzte Willensakt dies mit sich bringt; die natürliche Tendenz der Geistigkeit zum Sittlich-Guten im Sünder wird von Anselm nicht bestritten; die Trennbarkeit der iustitia gegenüber der Untrennbarkeit des Seligkeitswillens beruht nach Anselm auf der Eigenart des viatorischen Lebensstandes.

IV. Hauptteil.

Inhalt und Gesichtskreis der Anselmischen Auffassungen des Urstandes, des Sündenfalles in Adam und der Erlösung in Christus.

Für diesen letzten Teil haben wir uns hauptsächlich mit Cur Deus Homo und de conceptu virg. et orig. peccato zu beschäftigen. Darüber ist sich Anselm klar, daß er sich in seinen Spekulationen über den Urstand, über Erbgnade und Erbgerechtigkeit, über Erbsünde und Erbverderben, über Inkarnation und Opfertod des Gottmenschen auf spezifisch- offenbarungstheologischem Gebiete bewege, für das er sein Motto geltend macht: nisi credideritis, non intelligetis. Aus der erkenntnistheoretischen Gleichstellung der Inkarnation mit der Trinität ergab sich, daß Anselm auch die Inkarnation als absolutes Mysterium bewertet. Dadurch eröffnet sich eine Perspektive für eine Welt- und Gnadenordnung göttlichen Wollens und Wirkens nach außen, das absolute Mysterien in sich schließt. Der „kostbare Grund" der Inkarnation, „der allen menschlichen Begriff übersteigt", die „altiores rationes", welche im Unterschiede vom Anselmischen Versuche der Begründung einer Notwendigkeit Christi noch „verborgen seien", geben dieser Perspektive deutlichen Ausdruck.

Eine andere Frage aber ist es, ob Anselm mit dem Inhalt seiner spekulativ-begrifflichen Auffassung an dasjenige herankam, was eben gerade die absoluten Mysterien im Urstande, an den Folgen des Sündenfalles und an den Früchten des Werkes Christi ausmacht. Der „kostbare Grund", die „altiores rationes" sind nicht so zu verstehen, als ob sie in gar keiner Weise durch diskursives Denken im Lichte der Offenbarung gewinnbar wären. Die Frage ist also, ob im Unterschiede vom expliziten und impliziten Inhalte seines Glaubensbewußtseins Anselm mit seinen spekulativ-theologischen Begriffen außer der Inkarnation auch an die übrigen absoluten Myste-

rien des göttlichen Wirkens nach außen heranreichte, und soweit dies etwa nicht der Fall sein sollte, ob dann vom Inhalte und Gesichtskreise der Anselmischen Spekulation aus wenigstens freie Bahn und glatter Weg vorhanden ist, um sich dieser Mysterien zu bemächtigen, ohne daß Wesen und Kern der Anselmischen Spekulation einer Korrektur in sich selbst bedarf.

§ 1.

Die göttliche Wahlfreiheit in Cur Deus Homo.

Das Problem ist in l. 1 c. 1 formuliert: „aus welchem Grunde oder mit welcher Notwendigkeit (quâ ratione vel necessitate) ist Gott Mensch geworden und hat er durch seinen Tod der Welt das Leben wiedergegeben, obwohl er dies doch durch eine andere englische oder menschliche Person oder durch den Willen allein hätte tun können?“ Dieses so formulierte Problem bedeutet nach Anselm nicht bloß eine von den Ungläubigen erhobene Schwierigkeit (solent et infideles nobis obicere), sondern auch eine die Gläubigen selber lebhaft beschäftigende Frage (et fideles multi in corde versare). Es steht also für Anselm selber von vorneherein fest: Gott konnte, absolut gesprochen, durch einen Engel oder einen bloßen Menschen oder durch den Willen allein (ohne Mittler auf dem Wege stellvertretender Genugtuung) eine Wiederherstellung ins Werk setzen. Die Argumentationen selber haben also nicht den Zweck, den Nachsatz — „da er dies doch durch eine andere englische oder menschliche Person oder durch den Willen allein hätte tun können“ — außer Kraft zu setzen; vielmehr ist durch die Geltung dieses Satzes gerade erst der eigentümliche Gehalt des Problems bedingt. Das Werk ist in Dialogform geschrieben; Rede und Antwort auf „Boso“ und „Anselmus“ verteilt. Obgleich aber Boso seiner Rolle zufolge gewöhnlich die Einwürfe bringt, nimmt er doch zugleich vieles vorweg, worüber „Anselmus“ mit ihm völlig eins ist, so daß die Argumentationen selber sich darauf aufbauen. In diesem Sinne sagt Boso in l. 1 c. 5: „Gott konnte (potuit enim Deus) einen Menschen machen, wie er den Adam gemacht hat; und durch einen solchen hätte dieses Werk geschehen können.“ Die Antwort des Anselmus bestreitet dies mit keiner Silbe. Nur für eine Wiederherstellung zur völligen Gleichheit der Würde mit den seligen Engeln sei dieser Weg unzureichend, weil alsdann der Mensch, „der nur Knecht Gottes und den guten Engeln in allem gleich sein sollte, der Knecht desjenigen

wäre, der nicht Gott wäre und dessen Knechte die Engel nicht wären". Wiederum ist das Problem formuliert in l. 1 cc. 6—7: „wenn wir ihnen (sc. den Ungläubigen) sagen: er hat uns . . . dadurch, daß er dies alles gerade in solcher Weise (sc. durch Inkarnation und Opfertod) ausführte, gezeigt, wie sehr er uns liebt, so antworten sie: wenn ihr sagt, daß Gott dies alles nicht durch einen bloßen Befehl des Willens tun konnte, von dem ihr doch selbst saget, daß er alles durch einen bloßen Befehl des Willens erschaffen habe, so widersprecht ihr euch selbst . . . wenn ihr aber bekennt, daß er konnte (potuit), aber nicht wollte (non voluit), außer nur in dieser Weise, wie könnt ihr ihn dann noch als weise aufzeigen . . ., wenn nicht gezeigt wird, daß er eben in keiner andern Weise den Menschen heilen konnte (si nullatenus hominem aliter potuisse salvare non monstratur)." Unzweideutig ist hier ein Beweis der Notwendigkeit gefordert, weil ohne Notwendigkeit das Moment der Liebe gegen das Moment der Weisheit nicht aufkommen könnte. Ebenso unzweideutig aber ist diese postulierte Notwendigkeit als eine nur hypothetische gekennzeichnet. Denn immer stehen sich gegenüber: Gott konnte in anderer Weise wiederherstellen, und Gott konnte in keiner anderen Weise wiederherstellen. Der Versuch, den letzteren Satz zu beweisen, kann also angesichts der Unanfechtbarkeit des ersteren nur solche rationes finden wollen, welche ihrerseits in wahlfreien Beschlüssen Gottes liegen. Zum letzten Male formuliert Boso das Problem in l. 1 c. 10: „immer noch stehen wir bei der Frage, wie denn jener Tod als begründet (= motiviert) und notwendig (rationabilis et neccessaria) aufgezeigt werden kann . . . es frägt sich, warum Gott den Menschen nicht anders heilen konnte, oder wenn er konnte, warum er es gerade in dieser Weise wollte." Die beiden Glieder stehen einander nicht disiunctive, sondern declarative gegenüber. Gott konnte, absolut gesprochen, anders; Gott konnte, relativ gesprochen, nicht anders, weil er nicht anders wollte. Zu beweisen ist also, daß er nicht anders wollen konnte, weil er wahlfrei etwas wollte, was dann seinerseits allerdings die Inkarnation und den Opfertod begründet.

Nachdem so zunächst die ganze Mühe auf die Formulierung des Problems verwendet worden, wird nun in l. 1 c. 10 die Methode des Beweisverfahrens vereinbart (volo tecum pacisci). Diese Vereinbarung hat zwei Teile. Der erste Teil betrifft ein heuristisches Prinzip: „nichts, was auch nur im geringsten Sinne für Gott unangemessen ist, soll an-

genommen, und kein Grund, auch wenn er noch so gering ist, soll, wenn ein größerer nicht dagegen steht, zurückgewiesen werden. Denn wie bei Gott aus jeder auch nur kleinen Unangemessenheit die Unmöglichkeit folgt, so ist jeder auch nur kleine Grund, wenn ihm nicht ein größerer entgegensteht, von der Notwendigkeit begleitet.“ Dieses Prinzip muß ganz analog dem heuristischen Prinzipe des Proslogiums (quo maius cogitari nequit) verstanden werden: wie in seinem Wesen, so ist Gott auch in seinem Wirken nach außen absolut-vollkommen. Die Art und Weise also, wie Gott jede seiner Absichten bezüglich der Kreatur verwirklicht, ist vollkommen in ihrer Art. Wenn nun aber wir in rationellem Verfahren bezüglich einer bestimmten Absicht Gottes ausmachen sollen, welche Art der Verwirklichung um der göttlichen Vollkommenheit willen gefordert ist, so hat unser diskursives Denken eine Reihe von Einzelmomenten zu durchlaufen, um dieselben jeweils auf den Titel hin geltend zu machen, daß ihre Position für das göttliche Wollen und Wirken in allweg und einfachhin besser ist als ihre Negation (cfr. Mon. c. 15). Da aber dieser Titel selber für das einzelne Moment nur dadurch festgestellt werden kann, daß wir den einzelnen Fragepunkt nach allen in Betracht kommenden Seiten hin erwägen, so kann der einzelne Punkt um eines ausschlaggebenden Grundes oder Gesichtspunktes willen bejaht, bezw. verneint werden müssen, obgleich er um eines nichtausschlaggebenden Grundes willen verneint bezw. bejaht werden möchte.

Der zweite Teil der Vereinbarung aber betrifft die Beweis-Grundlage, d. h. die Voraussetzungen: „es gelte für ausgemacht, daß der Mensch zu jener Seligkeit erschaffen worden ist, die er in diesem Leben nicht haben kann, und daß keiner zu derselben gelangen kann ohne Nachlassung der Sünden, und daß kein Mensch durch dieses Leben hindurchgehen kann ohne Sünde, und anderes, das zu glauben zum Heile notwendig ist.“ Zu diesem „anderen“ gehört, wie den Argumentationen selber zu entnehmen ist, insbesondere die Einheit aller Menschen in Adam, die ganze Eigenart des Berufes und der Stellung Adams, sowie ganz besonders die Berufung der Menschen in Adam zur völligen Gleichheit mit den seligen Engeln, was die Gleichheit der Würde und die Gleichartigkeit des Seligkeitsbesitzes auf Grund gleichwertigen Verdienstes „lobwürdiger“ Gerechtigkeit betrifft.

Beide Teile der Vereinbarung bilden eine unzerreißbare Einheit. Die dem „Glauben“ zu entnehmenden Voraussetzungen sollen ja erst jene göttliche Absicht erkennen lassen, bezüglich welcher das heuristische Prinzip in Tätigkeit treten soll. Insoweit aber die Untersuchung den Charakter einer Apologie haben soll, wird am Schlusse der Vereinbarung noch beigefügt, daß diese dem Glauben zu entnehmenden Voraussetzungen auf den Titel hin akzeptiert werden, weil sie nichts für Gott Unangemessenes in sich schließen. Es wird also genau unterschieden zwischen der Angemessenheit der Beweisgrundlage und der Notwendigkeit des Beweisgegenstandes. Damit ist deutlich zu verstehen gegeben, daß allerdings eine Notwendigkeit der Inkarnation gesucht werde, aber nur eine rein-hypothetische, insofern sie selber erst in einem Gegenstande göttlicher Wahlfreiheit ihren Grund hat.

Dieser Vereinbarung entspricht nun auch völlig die Beweisführung selbst. Sie zerfällt in einen allgemeinen Teil, worin ein allgemeingültiges Gesetz (aut satisfactio aut poena) in abstrakter Fassung gewonnen wird, und in einen besonderen, worin dieses abstrakte Grundgesetz zum Beweise der Notwendigkeit Christi auf Grund der dem Glauben entnommenen Voraussetzungen erst eine ganz konkrete Anwendung findet.

Dieses allgemeingültige Grundgesetz stützt sich darauf, daß der tatsächlichen Ordnung zufolge die selige Vollendung nur auf Grund des Verdienstes lobwürdiger Gerechtigkeit, bezw. das Maß der Seligkeit nach dem Maße des Verdienstes verliehen werde (cfr. III. Teil unserer Untersuchungen). Es handelt sich um die relative Aseität des Besitzes der Gerechtigkeit, welche Aseität auf dem Bewahren der empfangenen Willensrechtheit gegenüber der Möglichkeit des Abfalles beruht. Ob es, unter jedem in Betracht kommenden Gesichtspunkte erwogen, rationell denkbar ist, daß Gott einer vernünftigen Kreatur ursprünglich einen Lebensstand der Unmöglichkeit des Abfalles verleihe, hat Anselm nirgends in Betracht gezogen. Es genügt aber auch vollständig, daß Anselm dieses Moment der tatsächlichen Ordnung, daß die selige Vollendung zum Lohne und nach dem Maße und der Art des Verdienstes verliehen werde, in allen einschlägigen Spekulationen mit dem stärksten Nachdrucke geltend macht, ein Moment, dem man insbesondere auch einen apologetischen Wert ersten Ranges nicht wird absprechen können.

Dieses Grundgesetz wird in seiner Anwendung auf einen Sündenfall von selber zum Grundsatze: aut satisfactio aut poena: wenn die Sünde durch die Barmherzigkeit allein ohne allen Ersatz der Gott entzogenen Ehre, also ohne Genugtuung, ungestraft nachgelassen würde, so würde es dem Sünder und dem Gerechten gleich ergehen, was sich für Gott nicht gezieme (l. 1. c. 12). Soll nun ein vollkommener Ausgleich des Mißverdienstes eintreten, so daß für den wiederbegnadigten Sünder gegenüber dem Gerechten, der niemals gesündigt hat, die Gleichartigkeit des Seligkeitsbesitzes auf der Gleichwertigkeit des Verdienstes gründet, so muß in einer Genugtuungsleistung zur Ehrung Gottes nach dem Maße der Gott zugefügten Entehrung etwas gegeben werden, das von dem Genugtuenden, wenn er nicht gesündigt hätte, nicht könnte als Gott geschuldet (debitum) gefordert werden (l. 1. c. 11). Es handelt sich also um ein Werk, in dessen Leistung der Genugtuungswille gerade rein als solcher sich betätigt. Es kann deshalb zum Zwecke des vollkommenen Ausgleiches des Mißverdienstes auch nicht etwas Derartiges in Betracht kommen, das der tatsächlichen Ordnung zufolge als Sündenfolge für den Sünder schon den Charakter der poena an sich hat.

Der Unterschied zwischen Genugtuungswille und Genugtuungsleistung darf aber nach Anselm nicht äußerlich aufgefaßt werden. Auch der Genugtuungswille als solcher ist schon in sich selbst eine gottgefällige Leistung; was Anselm in Ansehung des Gerechten vom Willen gegenüber dem Werke sagt, daß der Gott unterworfene Wille, wenn er nicht wirken könne, schon durch sich selbst allein gefalle (l. 1. c. 11), das gilt auch analog vom Willen des zur Genugtuungsleistung bereiten Sünders.

Poena hat der abstrakten Fassung des Grundsatzes zufolge ganz allgemeinen Sinn. Eine poena im Sinne der Verdammnis kann nach Anselm nur einen solchen treffen, dem der Genugtuungswille mangelt. Dies ist in l. 1. c. 14 unzweideutig zu verstehen gegeben: „entweder gibt der Sünder freiwillig (sponte), was er schuldet, oder Gott nimmt es sich von ihm gegen den Willen desselben (ab invito). Denn entweder leistet der Mensch freiwillig die geschuldete Unterwerfung, sei es dadurch, daß er nicht sündigt, sei es dadurch, daß er Ersatz leistet für die Sünde, oder aber Gott unterwirft ihn sich gegen den Willen desselben (invitum subicit) durch die Bestrafung, und zeigt so, daß er der Herr desselben ist, wenn auch der Mensch selber dies freiwillig

zu bekennen sich weigert.“ Einer, der den Genugtuungswillen besitzt, ist aber gewiß kein solcher, der sich weigert, Gott als den Herrn zu bekennen, dem er die Unterwerfung schuldig ist.

Die abstrakte Fassung kann deshalb auch die Formulierung erhalten: je mehr Genugtuung, je intensiver der Genugtuungswille und je vollständiger die Genugtuungsleistung, desto weniger Strafe, das heißt desto weniger Vorenthaltung jenes Vollmaßes der Seligkeit, das dem Sünder zugedacht war, wenn er ohne Sünde in der Gerechtigkeit verharrt hätte.

Der Genugtuungswille ist allen Spekulationen in c. 12 de ver., de lib. arb., de casu diaboli und de concordia zufolge nur als eine durch Gnade empfangene Willensrechtheit zu verstehen. Nun gibt aber Gott seine Gnade doch nicht zu dem Zweck, daß der auf solche Weise wiederbegnadigte Sünder schließlich doch noch der Verdammnis anheimfalle, weil ihm die Möglichkeit der Genugtuungsleistung fehlt. Wenn also auf Grund der tatsächlichen Ordnung einem wiederbegnadigten Sünder keine andere Seligkeit zugedacht ist als gerade nur eine solche, worin er auf Grund gleichwertigen Verdienstesanspruches dem seligen Gerechten, der niemals gesündigt hat, völlig gleichsteht, so ist eben im Ratschlusse der Verleihung des Genugtuungswillens auch die Darbietung der Möglichkeit der entsprechenden Genugtuungsleistung miteingeschlossen.

Soweit reicht der Kern des allgemeinen Teiles. Er ist für sich allein nach Anselm noch total ohnmächtig zur Begründung einer Notwendigkeit Christi. Dieser Aufgabe entledigt sich erst der besondere Teil, der seinen Beweis auf den dem Glauben entnommenen Voraussetzungen aufbaut.

Dieser besondere Teil beginnt mit der Restaurationstheorie in Ansehung des Engelsturzes (l. 1 cc. 16—18). Es wird der göttliche Beschluß geltend gemacht, die durch den Sündenfall der Engel entstandene Lücke der „civitas superna“ durch die Menschen zu ergänzen. Ausdrücklich wird diese Voraussetzung als dem Glauben entnommen bezeichnet (credimus). Die Unmöglichkeit der Wiederaufnahme der gefallenen Engel selber wird in l. 2 c. 21 begründet: sie müßten, analog der Erlösung der Menschen, durch einen sterbensfähigen Gott-Engel erlöst werden können; ja nicht einmal dieses würde genügen, weil ja ein Gott-Engel doch nicht in jenem engeren Sinne für die Engel stellvertretend hätte genugtun können, in welchem das Verdienst Christi

für seine Brüder Geltung besitzt, und überhaupt müßten sich die gefallenen Engel ohne Mittlerschaft stellvertretender Genugtuung selber wieder erheben können, da sie ja auch gefallen sind, ohne durch einen andern versucht zu sein. Dazu wird aber am Schlusse bemerkt, daß der Verdiensteswert des Werkes Christi an Größe alle Sünden der Menschen und Engel überwiegt. Es ist also nach Anselm, absolut gesprochen, auch für die gefallenen Engel eine Zuwendung und Aneignung des Verdienstes Christi nicht unmöglich. Der Möglichkeit steht vielmehr nur ein besonderer unveränderlicher Grund (immutabilis ratio) entgegen. Dieser Grund kann im Sinne der Anselmischen Argumentation nur darin liegen, daß der tatsächlichen Ordnung zufolge eine andere Restitution als die absolut-vollkommene nicht stattfinden soll, damit die civitas superna nur solche umfasse, die in der Eigenart ihres Seligkeitsbesitzes auf Grund der Gleichwertigkeit ihres Verdienstes (des Seligkeitserwerbes) einander völlig gleichstehen. Daß dieses Moment als ein ausschlaggebendes die ganze Argumentation durchzieht, ersieht man sofort aus der Begründung, warum dann nicht etwa andere (sc. neu hinzu erschaffene) Engel an Stelle der Gefallenen restituiert werden können: „Weil sie nicht restituiert werden sollen, wenn sie nicht solche sein können, wie jene gewesen wären, wenn sie nicht gesündigt hätten. Jene wären nämlich alsdann beharrlich geblieben, ohne daß sie eine Bestrafung der Sünde schon vor Augen gehabt hätten. Dies wäre aber anderen, welche für jene restituiert würden, nach dem Falle jener nicht möglich. Denn nicht sind gleich-lobwürdig (pariter laudabiles) einer, der in der Wahrheit verharrt, ohne eine Strafe der Sünde vor Augen zu haben, und einer, der in der Wahrheit verharrt, während er die ewige Bestrafung immer vor Augen hat“ (l. 1 c. 17).

Anselm führt den Beweis der Notwendigkeit absolut-vollkommener Genugtuung auch unabhängig von diesem Momente der Ergänzung der durch den Engelsturz entstandenen Lücke, aber nicht unabhängig von der Berufung der Menschen in Adam zur „civitas superna“ überhaupt. Der Kern dieser Argumentation ist vollständig enthalten in dem herrlichen Gleichnis mit der Perle in l. 1 c. 19: „ein Reicher (Gott) hält in seiner Hand eine kostbare Perle (der Mensch in Adam), die noch von jeder Befleckung unberührt ist und welche niemand anderer (kein Dritter) seiner Hand entreißen kann, wenn nicht er selber es zuläßt, und von welcher er beschließt, sie in seine Schatzkammer (in thesaurum, die visio facie ad faciem) zu legen, worin die kostbarsten und wert-

vollsten Schätze (die seligen Engel) sind, die er besitzt . . . was nun, wenn er zuläßt, daß diese Perle von einem Neider (der Teufel) aus seiner Hand in den Kot geschlagen wird, obwohl er es hindern könnte, und er nun hinterher dieselbe aus dem Kote aufhebt und in beschmutztem und ungewaschenem Zustande an irgendwelchen ihm gehörigen reinen und teuern Platz (locus mundus et carus) hinterlegt, um sie alsdann in diesem Zustande fürderhin dort aufzubewahren, wirst du diesen Reichen für weise halten?“

Das Gleichnis ist durchsichtig klar. Der locus mundus et carus ist das Paradies. Das Beschmutzt- und Ungewaschensein bezieht sich hier nicht auf einen Mangel der Rechtfertigung schlechthin, sondern auf einen Mangel absolut-vollkommener Genugtuung. Der Valor liegt in der Zulassung der teuflischen Versuchung (statt der bloß-menschlichen aus Adam und Eva selbst), obwohl doch Gott beschlossen hatte, den Menschen in den thesaurus aufzunehmen. Deshalb also, weil alsdann die ursprüngliche Absicht Gottes selber auf dem Wege der Zulassung der teuflischen Versuchung vereitelt wäre, erscheint es als unweise, daß der Mensch, insofern etwa keine absolut-vollkommene Genugtuung eintreten würde, auf dem Wege der Wiederbegnadigung und relativ-vollkommener Genugtuung nur in den Zustand des Paradieses zurückversetzt und in diesem geringeren Sinne bis zu seliger Vollendung wiederhergestellt würde.

In diesem Gleichnisse ist deutlich zu verstehen gegeben, daß die visio nicht die einzig-denkbare Art seliger Vollendung ist. Die Möglichkeit, daß der Mensch auf dem Wege einer conversio zu einer seligen Vollendung außerhalb der Schauung gelange, wäre nach Anselm gegeben, wenn nicht eine höhere, auf einem wahlfreien Beschlusse Gottes beruhende Welt- und Gnadenordnung von vorneherein dagegenstünde, welche für keine anderen Heilsverdienste die Möglichkeit offen läßt als für solche, deren Lohn die visio ist, sei es, daß dieses Verdienst im Bewahren der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, oder sei es, daß einem Sündenfalle gegenüber eine absolut-vollkommene Genugtuung das Mißverdienst vollkommen aufhebt.

Die absolut-vollkommene Genugtuung besteht nach Anselm darin, daß der Genugtuungswille sich in der Darbringung einer Gabe von unendlichem Werte betätigt. Dazu muß diese Gabe oder dieses Werk auf keinen andern Titel hin geschuldet sein als ausschließlich zum Zwecke der Genugtuung rein als solcher. Die Argumentationen

in l. 2 cc. 10—12 zeigen, inwiefern diese Bedingung im Opfertode Christi erfüllt ist. Christus besaß auf Grund der tatsächlichen Welt- und Gnadenordnung wegen seiner vollkommenen Sündenlosigkeit den Anspruch auf die Güter des Urstandes. Zu diesen gehörte die Freiheit vom Tode. Man sieht, daß im Sinne Anselms nach dieser Seite hin auch ein bloßer Mensch, der auf Grund seiner unbefleckten Empfängnis und persönlichen vollkommenen Sündenlosigkeit den Anspruch auf die Güter des Urstandes besitzen würde, die Bedingung der vollkommenen Genugtuung erfüllen könnte. Aber nach der Seite des unendlichen Wertes der Gabe oder des Werkes kommt nur der Gottmensch als der einzig-mögliche Mittler in Betracht. Diese Forderung des unendlichen Wertes der Genugtuungsleistung begründet l. 1 c. 21: „wenn einer in die Lage käme, auch nur einen einzigen Blick zu tun gegen den Willen Gottes, um den Untergang ganzer, ja unendlich vieler Welten zu verhindern, er dürfte diesen Blick nicht tun.“ Der Grund, warum zu einer absolut-vollkommenen Genugtuung ein Werk von unendlichem Werte gefordert ist, liegt also in der absoluten Majestät des höchsten Gutes.

Da nun Anselm im Gleichnis mit der Perle die Möglichkeit einer seligen Vollendung außerhalb der Schauung in abstracto zugibt, so ist es sicher, daß er die Notwendigkeit absolut-vollkommener Genugtuung gerade nur mit der Berufung zur visio in Zusammenhang bringt. Und hier ist nun allerdings eine Genugtuungsleistung von unendlichem Werte erforderlich, wenn die Seligkeit der Schauung einem Sündenfalle gegenüber durch eine Genugtuung wiederverdient werden soll, welche in Ansehung dieses Zieles als des Lohnes das Mißverdienst der Sünde vollkommen aufhebt. Denn es soll das Mißverdienst der Verschmähung des höchsten Gutes, das sich in der Schauung zum Genusse selber der Kreatur geben will, aufgehoben werden.

Bemerkenswert ist noch, inwiefern nach Anselm das in Adam gefallene Geschlecht sich in Christus durch oder aus sich selbst auf dem Wege der Genugtuung wiederum erhoben hat, so daß auf Grund dieser Aseität die seligen Menschen in der Eigenart ihres Seligkeitserwerbes an Würde den seligen Engeln nicht nachstehen. Christus, obwohl er überhaupt gar nicht sündigen konnte, ist doch im höchsten Sinne lobwürdig wegen seiner Gerechtigkeit, weil er auf Grund der unio hypostatica die Gerechtigkeit sogar im absoluten Sinne von sich selbst hat. Nun ist aber Christus auf Grund seiner Abstammung einer aus uns.

Und wie das ganze Geschlecht auf Grund des Verdienstes Adams seine Gerechtigkeit und Seligkeit im Sinne relativer Aseität von sich selbst haben konnte und sollte, so verdankt nunmehr das ganze Geschlecht Gerechtigkeit und Seligkeit keinem anderen als jenem, der selber Mensch und aus dem Geschlechte ist (l. 2 cc. 8—10 u. and. Stell.). Es kennzeichnen diese Ausführungen wiederum deutlich den eigentümlichen Gesichtspunkt der Anselmischen (sozusagen juridischen) Betrachtungsweise, bei welchem es sich immer um das Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn handelt.

Damit haben wir den wesentlichen Gehalt und Gang der Argumentationen in CDH, soweit er für uns hier in Betracht kommt, erschöpft. Die Argumentationen im einzelnen auf ihre Stichhaltigkeit und ihren Wert zu prüfen, liegt uns ferne. Wir können uns des Gedankens nicht leicht erwehren, daß Anselm selber wenigstens auf die eine oder andere einzelne Argumentation gerne verzichtet hätte, wenn ihm die „altiores rationes“ explicite zu Gebote gestanden wären.

Uns kam es nur darauf an, aus der Formulierung des Problems, aus der Beweisgrundlage und dem Beweisverfahren den Nachweis zu erbringen, daß Anselm jene positiven Voraussetzungen, welche eine konkrete Anwendung seiner allgemeinen Genugtuungstheorie zum Zwecke des Beweises der Notwendigkeit Christi erst möglich machen, auf wahlfreie Beschlüsse Gottes gründet. Das sichere Ergebnis ist, daß Anselm den Gegenstand göttlicher Wahlfreiheit nicht auf die Erschaffung als solche einschränkt, sondern auf eine Verschiedenheit möglicher Welt- und Gnadenordnungen ausdehnt. Funke (Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie d. hl. Ans. Münster 1903) hat wenigstens damit das Richtige getroffen, daß er CDH vom „Optimismus“ freispricht. Im einzelnen hat er freilich den Sinn der Vereinbarung in I[10] nicht adäquat wiedergegeben. „Angemessenheitsgründe“ kommen nur insofern in Betracht, als es sich aus apologetischer Rücksicht um die Annahme jener Voraussetzungen handelt, von welchen aus ein Beweis der Notwendigkeit Christi erst möglich ist. Diese letztere selber aber soll im Sinne einer hypothetischen, d. h. auf wahlfreien Beschlüssen Gottes erst ruhenden Notwendigkeit wirklich stringent aus den Voraussetzungen erschlossen werden.

Nach Funke geht Anselm vom freien Urbeseligungsdekrete in Ansehung des Menschen als von einer geoffenbarten Wahrheit aus. Die Unveränderlichkeit dieses Dekretes erscheint dann als die Quelle jeder

weiteren vom hl. Lehrer behaupteten Notwendigkeit im Wiederherstellungsdekrete und dessen Ausgestaltung. Diese Deutung nennt Heinrichs (die Genugtuungstheorie d. hl. Ans. Paderborn 1909) das unbestreitbare Verdienst Funkes (S. 25). Funke hat damit eines der wichtigsten Momente in den Vordergrund gestellt. Aber nicht das Urbeseligungsdekret als solches allein, sondern mit ihm alle die anderweitigen positiven Voraussetzungen samt dem Momente, daß die Seligkeit nur auf Grund des Verdienstes und auf dem Wege vollkommener Ausgleichung des Mißverdienstes verliehen werden soll, machen erst in ihrer unentbehrlichen Totalität und Einheit nach Anselm den Grund der Notwendigkeit Christi aus.

Im Gegensatze zu Funke meint Heinrichs, daß sich nach Anselm die visio als Endziel aus der Natur und Ausstattung des Menschen als solchen ergebe, fügt aber bei, daß sich nach Anselm Gott dieses Ziel in völlig freiem Beschlusse gesetzt habe. Wenn aber hier „frei" soviel wie wahlfrei besagen soll und alsdann die Wahlfreiheit nicht bloß auf die Erschaffung, sondern über diese hinaus noch eigens auf die Berufung zur visio sich beziehen soll, so bringt Heinrichs Anselm damit doch in Widerspruch mit sich selbst. Das Gleichnis mit der Perle gibt aber Funke recht. Die Argumentationen, woraus Heinrichs gegen Funke seine Auffassung ableiten will, gehören in den Rahmen jener Voraussetzungen, welche im apologetischen Interesse den Ungläubigen deshalb als annehmbar empfohlen werden sollen, weil sich in ihnen nichts Unangemessenes und „Unerträgliches" finde. In Mon. c. 68 ff. ist allerdings ähnlich wie in CDH II_1 die Vernünftigkeit als solche zum Ausgangspunkte genommen, um alsdann aus der Bestimmung zur Liebe Gottes über alles die Schauung als Lohn der Liebe zu erschließen. Aber die nämliche visio ist kurz vorher in c. 67 als etwas für die selbsteigene Potenzialität der vernünftigen Kreatur Unmögliches bezeichnet, und die Inadäquatheit der Darstellung im Monologium kann, da es sich dort nur um eine kurze Skizzierung des Heilsverhältnisses mit dem Lohne der Schauung lediglich als Anhang zur Lehre über Gott den Einen und Drei-Einen handelt, gegen den klaren Text des Gleichnisses mit der Perle nicht aufkommen.

Heinrichs meint ferner, daß die Erbsünde nur nebenher berührt sei. Daran ist nur richtig, daß die Anselmische Genugtuungstheorie, solange sie in der abstrakten Fassung sich bewegt, unabhängig vom Momente der Erbsünde sich vollzieht. Für den konkreten Zweck aber,

die Notwendigkeit Christi zu erweisen, will und kann Anselm von der Erbsünde, wie überhaupt von der Eigenart des Berufes und der Stellung Adams, durch Besiegung des Teufels Gott zu verherrlichen und dadurch das Verdienst für das ganze Geschlecht zu begründen, nicht absehen.

Dagegen hat Heinrichs ein wesentliches Moment richtig getroffen, wenn er sagt: „der objektive Sündenzustand würde durch die Mitteilung der iustitia aufgehoben, ohne daß eine Genugtuung sich zum Zwecke dieser Aufhebung als notwendig erwiese. Die Sünde als subjektiver Zustand sittlicher Verantworrtung betrachtet führt dagegen zur Notwendigkeit einer Genugtuung. Denn wenn das ursprünglich angestrebte Ziel erreicht werden soll, so muß dieses Ziel auch so vollkommen erreicht werden, wie es ohne Sünde erreicht worden wäre. Das aber erscheint dem hl. Anselm unmöglich, solange die besagte sittliche Verantwortung auf dem Menschen lastet.“ Hätte Heinrichs dem Anselmischen Postulate der völligen Gleichheit des wiederbegnadigten Sünders an „Würde“ mit den seligen Gerechten, die niemals gefallen sind, diesem Kerne der Anselmischen Auffassung, noch eine adäquatere Fassung gegeben und diesen Kern in solcher Fassung konsequent durch alle Argumentationen hindurch unter Berücksichtigung aller übrigen von Anselm geltend gemachten positiven Voraussetzungen im Auge behalten, so hätte er wohl bezüglich der Stelle in CDH I_{24} nicht mehr unterschieden zwischen einem supplicans, der Ersatz leisten will, und einem suplicans, der den Ersatz positiv verweigert. Heinrichs fühlt auch selber das Mißliche dieser Deutung (Anm. 1 S. 96).

Die Argumentation Anselms mit der indigentia in Hinsicht auf das Endziel der seligen Schauung findet Heinrichs „naiv“. Aber die Anselmische Alternative, entweder wolle der Sünder nicht genugtun, dann solle er nicht selig werden, oder er wolle, ohne zu können, dann sei er indigens, also nicht selig, will nichts anderes sagen, als daß jene Seligkeit, zu welcher allein der Mensch tatsächlich berufen ist, ohne vollkommene Genugtuung eben nicht möglich sei, d. h. einen Widerspruch in sich selbst involviere. Dabei bezieht sich indigentia abstraktbegrifflich nicht auf die fiktiverweise gedachte Schauung als solche, sondern auf das Moment der Würde im Besitze der Schauung rücksichtlich der Eigenart des Seligkeitserwerbes. In diesem Sinne, in welchem höchstens noch eine Naivität der Darstellung, nicht aber des Gedankens selber übrigbleibt, hat wohl Hugo von St. Vict. (de

verbo incarnato, P. L. t. 196 c. 1002, von Heinrichs zitiert) Anselm verstanden und akzeptiert: „si (homo) solâ misericordiâ nulla autem interveniente iustitiâ post lapsum amissa (bona) seu etiam promissa reciperet, aeternum deiectionis suae opprobrium sustineret. semper nempe posset ei diabolus improperare in eo quod obtineret nihil iuris habere et sic constaret nec antiquam dignitatem recuperasse. ubi autem non esset plena primae dignitatis reparatio, nec plena restauratio. ut ergo posset homo resurgere iuxta rationem iustitiae, opus erat satisfactione."

§ 2.

Der Inhalt der Anselmischen Auffassung der Güter des Urstandes und der Folgen des Sündenfalles.

Zu den beiden Gründen (unio hypostatica und die Reinheit der aktiven Empfängnis auf Grund der persönlichen Reinheit der Mutter) in CDH sollte in de conceptu noch ein weiterer Grund dafür gefunden werden, wie Christus aus dem Geschlechte Adams ohne Sünde konnte empfangen werden, so daß er auf Grund seiner (passiven) unbefleckten Empfängnis imstande war, die geforderte stellvertretende Genugtuung zu leisten.

Zu diesem Zwecke geben zunächst cc. 1—2 de conceptu einen Begriff der Erbsünde. c. 1 beschränkt sich auf Worterklärungen. Die Sünde, um welche allein es sich hier handle, werde „ursprüngliche" (originale) genannt, weil sie sich der einzelne Mensch gerade zugleich mit dem Ursprunge seiner Person zuziehe. Man könne sie als ursprüngliche auch deshalb bezeichnen, weil sie in die einzelnen hinein von denjenigen (von Adam und Eva durch die Reihe der Erzeuger hindurch) herkomme, von welchen sie den Ursprung der Natur haben. Hauptsache aber bleibe es, daß man die Bezeichnung originale in Ansehung der einzelnen Person gerade mit dem Ursprung selber in Verbindung bringe; denn „es ist eine andere Sünde, welche der einzelne sich zuzieht zugleich mit der Natur gerade im Ursprung seiner selbst, und eine andere Sünde, die er sich nicht zugleich mit der Natur selber schon zuzieht, sondern die er selbst begeht, nachdem er schon eine von den andern Personen verschiedene Person ist". Auch natürliche Sünde (peccatum naturale) könne man sie nennen, aber nicht als ob sie aus der Wesenheit der Natur wäre, sondern weil sie wegen der Verderbnis der Natur (propter corruptionem naturae) zugleich mit der Natur zugezogen werde.

Im Unterschiede hievon könne die Sünde, die der einzelne selbst begeht, „persönliche“ (personale) genannt werden.

Dementsprechend unterscheidet Anselm als Gegensatz hiezu auch iustitia originalis (naturalis) und iustitia personalis. Die erstere besaßen Adam und Eva vor dem Sündenfalle. Denn sie sind „ursprünglicherweise, d. h. im Anfange ihres Seins, sobald sie Menschen waren, ohne daß noch eine Zwischenzeit verging (sine intervallo), gerecht gewesen. Die letztere aber besitzt ein Mensch, der, zuvor ungerecht, die Gerechtigkeit empfängt, welche er von seinem Ursprung an noch nicht hatte“ (c. 1).

c. 2 fügt diesen Worterklärungen bereits Sacherklärungen hinzu: „wenn Adam und Eva die ursprüngliche Gerechtigkeit bewahrt hätten, so wären diejenigen, welche von ihnen den Ursprung haben, gerecht wie jene.“ Es würden also nach Anselm auch die Nachkommen „ursprünglicherweise“ gerecht sein, das heißt, im Anfange ihres Seins, sobald sie Menschen sind, ohne daß noch eine Zwischenzeit vergeht. „Weil sie aber gesündigt haben, . . . so ist das Ganze, was sie waren, geschwächt und verdorben worden: der Leib, indem er nach der Sünde so beschaffen ist, wie die Leiber der unvernünftigen Tiere . . ., die Seele, indem sie infolge des Verderbnisses des Leibes und seiner Begierden und infolge des darbenden Mangels der verlorenen Güter mit den fleischlichen Begierden erfüllt ist.“ Man sieht, es handelt sich um den Verlust alles dessen, was die spätere Terminologie im Begriffe des Lebensstandes der natura integra zusammenfaßte.

Besonders beachtenswert ist es, daß Anselm unter den Umfang des Verlustes der Integritätsgaben auch das Moment miteinrechnet, daß die Kinder im Mutterleibe und in den ersten Jahren nach der Geburt „die Gerechtigkeit nicht einmal begreifen können“ (c. 2).

Aus all' diesem zusammen ergibt sich nun für Anselm ein Begriff der Erbsünde sozusagen unter dem juridischen Gesichtspunkte; d. h. er bestimmt sozusagen die Rechtslage des Erbsünders Gott gegenüber, was den Gegenstand der Schuld, sowie der aus der Schuld erwachsenden Pflicht der Genugtuung und der Verantwortlichkeit für die Sündenfolgen betrifft, insofern das durch die Sünde der Stammeltern herbeigeführte Erbverderbnis die einzelne Person mit der Verantwortlichkeit belastet: „es bleibt also in der menschlichen Natur zurück der verschuldete Mangel der vollen Gerechtigkeit, die ohne alle Ungerechtigkeit ist (debitum iustitiae integrae sine omni iniustitiâ) und die Pflicht

(debitum), dafür genugzutun, daß sie dieselbe verloren hat, und das Erbverderbnis selbst, das sie sich durch die Sünde zugezogen hat. Wie sie daher, wenn sie nicht gesündigt hätte (sc. die Natur in den Personen Adam und Eva), in der Beschaffenheit fortgepflanzt würde, in welcher sie von Gott erschaffen worden war, so wird sie nach der Sünde in der Beschaffenheit fortgepflanzt, in welche sie sich selbst durch die Sünde gebracht hat . . . sie scheint also notwendig in den Kindern zu entstehen mit der Pflicht des Genugtuns für die erste Sünde . . . und mit der Schuldigkeit, die ursprüngliche Gerechtigkeit zu haben. Und das Unvermögen (impotentia, d. h. die Unmöglichkeit, die Gerechtigkeit zu haben, wegen der Unmündigkeit, welche auf dem Verluste der Integritätsgaben beruht) entschuldigt sie in den Kindern nicht, . . . weil sie ja dieses Unvermögen sich selbst zugezogen hat dadurch, daß sie in den Stammeltern die Gerechtigkeit preisgab . . . Dies kann als die Sünde des Ursprungs in den Kindern angesehen werden" (c. 2).

Mit einem exzessiven Realismus, wie Überweg (l. c.) meint, hat diese Spekulation Anselms gar nichts zu tun. Es handelt sich ja hier beim Gebrauche des Terminus natura nicht um das Objekt des Artbegriffes Mensch, sondern um den Selbstand der Natur in den Personen in Verbindung mit den Eigentümlichkeiten eines gewissen Lebensstandes. Betont doch Anselm mit größtem Nachdruck, daß der Terminus naturale in Ansehung der Erbsünde nicht so aufgefaßt werden dürfe, als ob diese Sünde aus der Wesenheit der Natur (essentia naturae) folge.

Während also sonst Anselm allerdings vielfach die Termini essentia und natura für einander promiscue gebraucht, macht er hier einen Unterschied wegen der Verschiedenheit der Betrachtungsweise. Essentia ist hier die Natur, abgesehen von allem und jedem Lebensstande. Natura aber ist hier die Artbestimmtheit gerade mit einem gewissen Lebensstande. In de Grammatico läßt Anselm die Definition „animal rationale mortale" unbeanstandet. Dort handelt es sich eben um eine Definition, deren Entstehung auf dem Wege abstrahierenden Verfahrens den Boden der Erfahrung zur Grundlage hat. Anselm nimmt erst Stellung hiezu dort, wo eine theologische Spekulation auf Grund der entsprechenden Offenbarungsmomente Anlaß gibt. So sagt er in CDH. l. 2 c. 11: „ich glaube nicht, daß die Sterblichkeit zur reinen, sondern zur verdorbenen Natur des Menschen gehört (non ad puram, sed ad corruptam). Denn wenn der Mensch niemals gesündigt hätte, so wäre seine Unsterblichkeit unveränderlich befestigt worden, und dennoch wäre

er nicht weniger-wahrer Mensch, und wenn die Sterblichen in Unverderblichkeit auferstehen werden, so werden sie nicht weniger-wahre Menschen sein . . . es gehört also weder die Verderblichkeit noch die Unverderblichkeit zur Reinheit der menschlichen Natur (ad sinceritatem humanae naturae), weil keine von beiden das Menschsein ausmacht oder aufhebt (neutra facit aut destruit hominem); vielmehr gehört die eine zu seinem Elende (miseria), die andere zu seiner Seligkeit. Weil es aber keinen Menschen gibt, der nicht stirbt, deshalb wird mortale in die Definition des Menschen eingesetzt von den Philosophen, die keine Glaubenserkenntnis davon besaßen (qui non crediderunt), daß einmal der ganze Mensch unsterblich sein konnte oder sein kann." Dieser Text ist ein unanfechtbarer Beleg für die Richtigkeit unserer Deutung. Der Terminus natura pura oder sinceritas naturae humanae ist hier nicht im Sinne der späteren Terminologie gebraucht, welche unter natura pura einen Lebensstand versteht im Unterschiede von den Lebensständen (status) der natura integra, elevata, lapsa etc. Unter natura pura versteht Anselm gerade dasjenige, was den Inhalt des Artbegriffes ausmacht, also gerade die Artwesenheit in abstracto. Bezüglich der natura integra und corrupta aber stellt sich Anselm einfach auf den Boden der Offenbarung, weil es sich für eine spezifisch-offenbarungstheologische Spekulation nicht anders gehört, ohne sich um die Möglichkeit einer natura pura im Sinne der späteren Terminologie zu kümmern, aber auch ohne diese Möglichkeit zu bestreiten. Natura corrupta aber faßt Anselm lediglich im Gegensatze zur natura integra; die Sterblichkeit rechnet er zur miseria, weil sie der tatsächlichen Welt- und Gnadenordnung zufolge als Verlust einer Integritätsgabe und als Strafe der Sünde wirklich zu einem Lebensstande der miseria gehört, ohne sich weiter mit der Möglichkeit eines Lebensstandes zu befassen, in welchem die Sterblichkeit den Charakter einer miseria nicht besitzen würde. Daß übrigens Anselm der Gedanke an einen Lebensstand, in welchem der Tod eine miseria nicht bedeutet, nicht fremd ist, zeigt jener Passus in CDH, worin er betont, daß für Christus sein Leiden und Sterben eine miseria nicht bedeutete.

In cc. 3—7 de conceptu erörtert Anselm, daß die Erbsünde erst dann gegeben ist, wenn der foetus von der vernünftigen Seele beseelt ist, weil nur eine geistige Seele, bezw. der Wille (die Willenspotenz) der Sitz der Erbsünde sein kann, wie ja auch nur eine Geistigkeit, bezw. deren Willenspotenz der Sitz der Gerechtigkeit sein kann. Aus c. 7

geht übrigens hervor, daß nach Anselm die vernünftige Seele erst dann vorhanden ist, wenn der foetus im Mutterleibe zur menschlichen Gestalt gelangt ist. Auffällig ist die Begründung: es würden sonst doch allzu viele Nachkommen verloren gehen, d. h. der Verdammnis anheimfallen, insofern zahlreiche foetus zugrunde gehen, ehe sie zur menschlichen Gestalt gelangen.

C. 8 de conceptu beginnt mit dem engeren Problem: „daß von jenem Samen (vom Sohne der Jungfrau) jene Notwendigkeit ferne war, womit die menschliche Natur durch sich allein die Gerechtigkeit nicht wiedererlangen kann, und jene Notwendigkeit, womit der korruptible Leib die Seele beschwert (cfr. c. 2), ... dies kann leicht aufgezeigt werden durch den Hinweis auf die persönliche Einheit der annehmenden und angenommenen Natur, wenn nur zuvor jene Notwendigkeit zurückgewiesen ist, womit sie (sc. die menschliche Natur in Christo) zur Genugtuung für die Sünde der Stammeltern . . . verpflichtet zu sein scheint.“ Der Text ist durchsichtig klar. Auf Grund der unio hypostatica besitzt Christus die Gerechtigkeit von sich selbst (a se), während jede vernünftige Kreatur sie nur als eine von Gott empfangene besitzen und von sich selbst (a se) nur in dem relativen Sinne haben kann, daß sie die empfangene gegenüber der Möglichkeit des Abfalles bewahrt, die verlorene aber durch sich selbst nicht wiedererlangen kann, weil ihre geistigen Potenzen lediglich die Möglichkeit begründen, die empfangene zu bewahren und die verlorene aus neuer Gnade wieder zu empfangen (cfr. III. Teil unserer Untersuchungen). Wegen der unio hypostatica besitzt Christus aber auch von sich selbst die Macht, sich alle Integritätsgaben selbst zu geben. CDH begründet eingehend, daß eine Vorenthaltung der Totalität der Integritätsgaben an die Menschheit bei Christus nur insoweit denkbar ist, als das Maß und die Grenzen dieser Vorenthaltung durch den Zweck der Sendung begründet waren. Für eine Vorenthaltung aber nach der Seite hin, daß noch irgendwelche Hemmung der Aktualität der geistigen Potenzen der Seele Christi von seiten der Leiblichkeit möglich gewesen wäre, fehlte jeder Zweck. Die Seele Christi besaß also nach Anselm notwendig vom ersten Augenblicke ihres Daseins an Aktualität des Wissens und Wollens; von einem Unvermögen, die Gerechtigkeit zu haben, konnte also bei Christus vom ersten Augenblicke des Daseins seiner Seele an keine Rede sein. Die Frage dreht sich also lediglich um den einen Punkt, ob für Christus seine Abstammung von

Adam eine Pflicht der Genugtuung begründete oder nicht. Denn nur wenn seine Abstammung diese Pflicht für ihn selbst nicht begründete, ist an seinem Heilswerke die Bedingung der geforderten stellvertretenden Genugtuung erfüllt.

cc. 10—13 enthalten den Kern der Lösung: „als Gott den Adam schuf, erschuf er in ihm die Natur des Fortpflanzens (das Fortpflanzungsvermögen), welche er seiner (des Adams) Gewalt unterwarf, damit er sie gebrauche nach seinem Willen, so lange er selbst Gott unterworfen sein wollte, so daß er sie gebrauchen würde nicht aus tierischer und unvernünftiger Lust, sondern aus menschlichem und vernünftigem Willen" (c. 10). Anselm unterscheidet also die Art und Weise, wie Adam das Fortpflanzungsvermögen gebraucht hätte, bezw. auch seine Nachkommen dasselbe gebrauchen würden, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, von der Art und Weise, wie die Menschen dasselbe infolge des Sündenfalles tatsächlich gebrauchen. Die Eigenart des ersteren Gebrauches, frei von der Konkupiszenz, würde auf den Gaben der Integrität beruhen; der Fortbestand der Integritätsgaben selber war an die Bewahrung der empfangenen Willensrechtheit gebunden. Der Text fährt weiter: „Auch hat ihm Gott die Gnade gegeben, daß auch diejenigen, welche er in Weise der Wirksamkeit der Natur (scil. des Fortpflanzungsvermögens) und des Willens (als der geistigen Potenz, dem das Fortpflanzungsvermögen zum Gebrauche untersteht) zeugen würde, sogleich, sobald sie die vernünftige Seele hätten, gerecht wären, wenn er nicht sündigen würde" (c. 10). Diese göttliche Anordnung, derzufolge im Sinne einer Erbgerechtigkeit die Nachkommen auf Grund des Verdienstes Adams in dem nämlichen Lebensstande ursprünglicher Gerechtigkeit und Integrität ins Dasein treten sollten, wird hier ausdrücklich „Gnade" genannt. Die Berufung Adams, durch Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit gegenüber der Möglichkeit der Sünde bei der teuflischen Versuchung die Güter des Urstandes für seine Nachkommen als Erbgüter des Geschlechtes zu verdienen, war für ihn eine gnadenvolle Auszeichnung. In dieser Auffassung, im Tenor, womit hier der Terminus Gnade gebraucht ist, liegt es unmittelbar miteingeschlossen, daß diese göttliche Anordnung ein wahlfreier Beschluß war. Es folgt: „Adam hat aber die Natur des Fortpflanzens nur so empfangen, daß nur durch Mann und Weib zugleich und zusammen fortgepflanzt werden kann und soll . . . Es gibt einen dreifachen Lauf der Dinge (tres cursus rerum), den wunder-

baren, den natürlichen und den willentlichen . . . weil also die Abstammung des Mannes aus der Jungfrau allein geradeso nicht-natürlich und nicht-willentlich ist, sondern wunderbar, wie jene Abstammung des Weibes aus dem Manne allein und die Erschaffung des Mannes aus dem Lehme, so untersteht sie offenkundig nicht den Gesetzen und Verdiensten jener Abstammung, welche der Wille und die Natur (das natürliche Fortpflanzungsvermögen) wirken" (c. 11). „Wenn also Gott auf solche (wunderbare) Weise auch nur einen bloßen Menschen machen würde, müßte dieser notwendig mit nicht geringerer Gerechtigkeit und Seligkeit ausgestattet sein als Adam es war, sobald er erschaffen war" (cc. 12—13). Der Anselmische Begriff des Wunderbaren umfaßt demgemäß alles Geschehen, das über den Bereich der kreatürlichen körperlichen und geistigen Potenzen hinausliegt. Den Mangel der Gerechtigkeit und Integrität aber in den Nachkommen führt Anselm auf „die Gesetze und Verdienste" (bezw. das Mißverdienst) der natürlichen und willentlichen Abstammung zurück; für eine auf wunderbare Weise entstandene Nachkommenschaft dagegen sei es der tatsächlichen Welt- und Gnadenordnung allein entsprechend, daß Gott einen solchen Nachkommen sogleich in seinem Ursprunge mit den Integritätsgaben und der Gerechtigkeit des Urstandes ausstatte. Damit ist aber deutlich zu verstehen gegeben, daß Integrität und natura corrupta, Erbgerechtigkeit und Erbsünde nicht auf der Fortpflanzung als solcher beruhen, als ob es sich sozusagen um Vererbung im natürlichen Sinne handeln könnte. Vielmehr würde es sich im Falle des Verdienstes Adams um eine an den Nachkommen betätigte Gnadenwirksamkeit Gottes handeln, welche im Ursprunge des einzelnen Menschen die Integrität verleihen und die Geistespotenzen zum Gerechtigkeitswillen bewegen würde. Dementsprechend handelt es sich auf Grund des Mißverdienstes Adams um eine göttliche Vorenthaltung der Integritätsgaben. Dieser Vorenthaltung aber entspricht nun der Lebensstand der natura corrupta, der nun seinerseits für die Zeit im Mutterleibe und in den ersten Jahren nach der Geburt die Unmöglichkeit (impotentia) begründet, die Gerechtigkeit zu haben, weil eine göttliche Gnadenbewegung hier sozusagen noch gar nicht einzugreifen vermag, da die Hemmungen von seiten der Leiblichkeit hier eine Akualität der geistigen Potenzen noch völlig ausschließen.

So sehr nun Anselm einerseits in de conceptu betont, daß die Erbsünde eine wahre Sünde ist, so hebt er doch andererseits die Eigenart

derselben gegenüber jeder andern hervor: „daß die Sünde Adams auf die Nachkommen in dem Sinne übergeht, daß diese letzteren dafür so gestraft werden sollen, wie wenn sie selbst einzeln die Sünde persönlich begangen hätten wie Adam, dies glaube ich nicht, wenn auch noch so sehr von dieser Sünde es herkommt, daß keiner der Nachkommen Adams ohne die Sünde kann geboren werden, welcher die Verdammnis folgt“ (cc. 11 u. 3).

Aus all diesen Texten geht aufs deutlichste hervor, daß der Inhalt und Gesichtskreis der Anselmischen Auffassung der ursprünglichen Ausstattung sich auf die Integrität und auf jene Gerechtigkeit beschränkt, welche bei Anselm auf der Grundlage des c. 12 de ver. allüberall nichts anderes besagt als rectitudo voluntatis propter se servata. Dementsprechend beschränkt sich die Anselmische Auffassung des Lebensstandes infolge des Sündenfalles auf den Mangel der Integritätsgaben und auf den Mangel dieser Gerechtigkeit. Von habitueller Gerechtigkeit im Sinne eines Mysteriums der Gnade, im Sinne einer heiligmachenden Gnade und der habitus infusi ist keine Rede. Anselm kennt auch unter dem Gesichtskreise seiner Spekulation in CDH und de conceptu keine andere Gerechtigkeit als eine solche, welche zeitlich vor dem aktuellen velle unmöglich ist.

§ 3.

Inhalt und Gesichtskreis der Anselmischen Auffassung des Lebensstandes des in Christo wiederbegnadigten Viators.

Der Auffassung des Urstandes und der Folgen des Sündenfalles entspricht nun auch völlig die Auffassung des Lebensstandes der in Christus Wiederbegnadigten in viâ. Es genügt, auf das eine Kap. 29 de conceptu hinzuweisen, welches die Frage erörtert, inwiefern die unmündigen Kinder, wenn sie getauft sind, nicht mehr als Ungerechte, sondern als Gerechte zu begreifen sind: „aber wie ist, wenn das Kind nach der Taufe ohne die Gerechtigkeit ist, solange es ein Kind ist, und die Gerechtigkeit, welche es bewahren soll, nicht einmal verstehen kann, . . . das Kind dann nicht ungerecht, auch wenn es getauft ist?“ Wir sehen, das Kind ist nach Anselm tatsächlich, auch wenn es getauft ist, „sine iustitia“ (an anderer Stelle „sine omni iustitia“ im Unterschiede von Mündigen, die auch im Stande der Sünde doch eine „quaelibet magna vel parva iustitia“ haben können, wenn auch nicht eine „iustitia sine omni iniustitia“). In Parenthese ist dem

Texte beigefügt: „siquidem iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.“ Mag diese Parenthese von Anselm selber oder von jemand anderem herrühren, sie kennzeichnet mit einem Schlage aufs trefflichste Grund und Kern der Anselmischen Auffassung. Eine iustitia können die getauften Kinder nicht haben, weil sie auf Grund ihrer impotentia ihre geistigen Potenzen wegen des Verlustes der Integritätsgaben zu Geistesakten und darauf beruhenden Geisteshabitus noch nicht gebrauchen können. Die Umkehrung für den Fall, daß Adam nicht gesündigt hätte, ergibt sich von selbst: die Nachkommen würden in Kraft der Integritätsgaben vom ersten Augenblicke des Daseins der geistigen Seele an im Gebrauche ihrer geistigen Potenzen sich befinden und unter der göttlichen Gnadenbewegung und Mitwirkung im Sinne einer gratia actualis Akte der Gerechtigkeit vollziehen und die entsprechenden Willenshabitus begründen. Es gibt keinen Ausweg, dieser Konsequenz sich zu entziehen, um etwa diese uns vielleicht fremdklingende Auffassung Anselm nicht zuschreiben zu müssen.

Die Lösung der oben aufgeworfenen Frage lautet: „in der Taufe werden alle Sünden vollständig getilgt, welche vor der Taufe waren. Deshalb wird nun das ursprüngliche Unvermögen, die Gerechtigkeit zu haben, den Getauften nicht mehr zur Sünde angerechnet... Daher kommt es, daß die Gerechtigkeit, welche vor der Taufe von den Kindern ohne alle Entschuldigung geschuldet war (debebatur), nach der Taufe von ihnen nicht gefordert wird, als ob sie hiezu noch verpflichtet wären (post baptismum ab illis non exigatur quasi ex debito). So lange sie also lediglich wegen des ursprünglichen Unvermögens die Gerechtigkeit nicht haben, sind sie nicht ungerecht, weil ja in ihnen kein Mangel einer geschuldeten Gerechtigkeit mehr gegeben ist. Denn zu etwas, was ohne alle Schuld (die Schuld und damit die Verantwortlichkeit für die impotentia ist ihnen ja in der Taufe nachgelassen worden — Bemerkung d. Verf.) unmöglich ist, ist man nicht verpflichtet. Wenn sie deshalb so sterben, so werden sie, weil sie nicht-ungerecht sind (statt gerecht gebraucht Anselm in Ansehung der Kinder seiner Auffassung entsprechend durchaus nur: „nicht-ungerecht“), nicht verdammt, vielmehr erlangen sie das Heil, weil sie gleichsam-gerecht sind durch die Gerechtigkeit Christi, der sich für sie hingegeben hat, und durch die Gerechtigkeit des Glaubens der Kirche, ihrer Mutter, welche für sie glaubt (sed et iustitiâ Christi . . .

et iustitiâ fidei matris Ecclesiae, quae pro illis credit, quasi-iusti salvantur)." Einen deutlicheren Beweis, daß sich der Anselmische Begriff der iustitia überall in seinen Spekulationen nur innerhalb des Gebietes eines göttlich-kreatürlichen Synergismus bewegt, und das absolute Mysterium der Gnade außerhalb des Gesichtsfeldes bleibt, kann es nicht mehr geben. Wer bei Anselm den Begriff eines habitus infusus, einer heiligmachenden Gnade oder auch nur einer gratia actualis im Sinne eines Systems des Mysteriums der Gnade suchen wollte, könnte nicht auf seine Rechnung kommen. Ebensowenig aber könnte ein solcher auf seine Rechnung kommen, der in der Anselmischen Auffassung einen Gegensatz gegen einen Gnadenbegriff im Sinne des Mysteriums finden möchte, oder gar in Texten wie c. 29 de conceptu Anklänge und Anknüpfungspunkte für gewisse Lehren der Reformatoren von Imputativgerechtigkeit, Zudeckung oder Nichtanrechnung der Sünde auf Grund der stellvertretenden Heilstat Christi. Das reine Gegenteil ist der Fall. Es handelt sich um einen juridischen Gesichtspunkt der Betrachtungsweise in Ansehung der getauften Kinder. Alle für sie aus dem Mißverdienste Adams erwachsenden debita sind erfüllt, nicht von ihnen selbst, sondern von Christus auf seine, von der Kirche auf ihre Weise. Daß aber alle diese debita der Kinder für dieselben von anderen geleistet werden können, das hat eben seinen vollkommen genügenden Grund darin, weil ja auch diese debita selber ihnen nur aus dem Begehnis einer Sünde erwachsen sind, die nicht sie selbst, sondern ein anderer begangen hat. Durch die Zueignung des Verdienstes Christi auf dem Wege der Taufe hört nun für sie alle Verantwortlichkeit für jene Sündenfolgen auf, deren Aufhebung in ihre Macht ja gar nicht gegeben ist, ja deren Aufhebung Gott selber gerade aus höheren der Wiederherstellung selber dienenden Zwecken bis zur bestimmten Zeit vorenthält, weil anders für den mündigen Viator die Möglichkeit eines Verdienstes gar nicht mehr gegeben wäre (cfr. de concordia). Kraft des ihnen zugewandten Verdienstes Christi besitzen sie nun aber den Anspruch auf jene göttliche Gnadenbewegung und Mitwirkung, in deren Kraft sie alsdann, wenn sie einmal ins mündige Alter getreten sind, nun auch ihrerseits Willensakte der Gerechtigkeit vollziehen, alle Pflichten erfüllen und die entsprechenden Willenshabitus der Gerechtigkeit in Entfaltung des Tugendlebens begründen sollen im persönlichen Heilswirken.

Von welcher Wichtigkeit es ist, den Gesichtskreis scharf im Auge

zu behalten, unter welchem der zu deutende Autor seine Spekulationen hält, um das uns Fremdklingende adäquat zu bewerten, anstatt den Autor in gänzlich unbegründeten Gegensatz zu anerkannten Wahrheiten oder Dogmen zu bringen, während in Wirklichkeit der engere Gesichtskreis des Autors vollständig die Möglichkeit in sich schließt, ja selber dazu hindrängt, sich zur homogenen Verknüpfung und Verschmelzung mit diesen Wahrheiten oder Dogmen zu erweitern, kann man wohl am allerdeutlichsten aus der Anselmischen Mariologie ersehen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dem Gesichtskreise der Anselmischen Spekulationen der Begriffsinhalt des Dogmas der unbefleckten Empfängnis Mariens fremd war. In c. 3 de conceptu ist ausdrücklich „nur der Sohn der Jungfrau" als der „einzige unter allen Menschen" bezeichnet, „der im Mutterleibe und bei seiner Geburt aus der Mutter ohne Sünde war". Und in CDH l. 2 c. 16 ist direkt von Maria selbst gesagt, daß sie in Sünde sei empfangen und geboren worden. Das hieran angeknüpfte Problem geht ja deshalb gerade darauf, wie Maria vor der Empfängnis ihres Sohnes „durch den Glauben gereinigt worden sei". Boso frägt: „in welcher Weise hat Gott aus der sündigen Masse, aus dem menschlichen Geschlechte, das ganz mit der Sünde infiziert war, den Menschen ohne Sünde . . . angenommen? Denn wenn auch die Empfängnis eben dieses Menschen an sich selber rein und ohne Sünde fleischlicher Lust war (munda et absque carnalis delectationis peccato), so war doch jene Jungfrau selber, aus welcher er angenommen worden, in Ungerechtigkeiten empfangen . . . und mit der ursprünglichen Sünde geboren worden (et cum originali peccato nata est), weil auch sie in Adam gesündigt hat, in welchem alle gesündigt haben (quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt)." Es geht nicht an, das Gewicht dieses Textes dadurch abschwächen zu wollen, daß man sagt, diese Worte seien von Boso gesprochen. Denn wie in vielen anderen Texten spricht gerade auch hier Boso die Auffassung des Anselmus selber aus.

Andererseits aber besteht ebenfalls kein Zweifel, daß Anselm alle nur denkbaren und denkbar höchsten Vorzüge und Gnadenprivilegien der allerseligsten Jungfrau um ihrer Würde der Gottes-Mutterschaft willen zuschreiben zu müssen die festeste Überzeugung hat. Während de conceptu in der wunderbaren Abstammung einen Grund für die Freiheit des Sohnes von allen Folgen des Sündenfalles findet, der auch in Ansehung eines bloßen Menschen und sogar in Ansehung einer

persönlich-sündhaften Mutter dieses bloßen Menschen Geltung hätte, betont c. 18 im sofortigen Anschlusse hieran, daß es sich allerdings geziemte, daß die Empfängnis dieses Menschen (weil er nämlich Gott war) aus der reinsten Mutter geschehe: „denn es geziemte sich, daß jene Jungfrau durch solche Reinheit glänzte, im Vergleiche mit welcher nach Gott eine größere nicht begriffen werden kann“ (quâ maior sub Deo nequit intelligi).“ Über die Stärke dieses Ausdruckes kann man nicht mehr hinausgehen. Auch darüber besteht kein Zweifel, daß Anselm sich die Reinheit der aktiven Empfängnis auf seiten der allerseligsten Jungfrau nach Analogie der Integritätsgaben dachte, ja als etwas Unvergleichlich-Höheres gegenüber jener Reinheit, womit in Kraft der Integrität die Stammeltern und deren Nachkommen die Fortpflanzung betätigt hätten: „er ist ohne Sünde (damit ist hier neben der Sündenlosigkeit des Empfangenen auch die Reinheit der aktiven Empfängnis gemeint) aus der sündigen Masse genommen. In welcher Weise die Weisheit Gottes dies bewirkt hat, wenn wir dies nicht begreifen können, darüber dürfen wir uns nicht wundern, sondern wir müssen es mit Ehrfurcht ertragen, daß in den Geheimnissen einer so großen Sache etwas sei, das wir nicht wissen.“

Wie ist nun der Mangel eines Begriffes der unbefleckten Empfängnis Mariens bei Anselm zu beurteilen? Nichts einfacher als dieses. Sein Gesichtskreis des Begriffes der iustitia geht über den Inhalt der aktuellen Willensrechtheit nicht hinaus, bezw. nicht hinaus über den Inhalt einer habituellen Willensrechtheit, die selber erst auf aktuellem velle beruht. Der Gedanke aber an die impotentia der Gottesmutter, in der Zeit ihrer Unmündigkeit ein aktuelles velle zu vollziehen, ließ innerhalb des Anselmischen Gesichtskreises eine iustitia für die allerseligste Jungfrau während der Zeit ihrer Unmündigkeit nicht zu. Im Sinne der Anselmischen iustitia hätte Maria im Besitze der Integritätsgaben vom ersten Augenblicke des Daseins ihrer Seele an im Gebrauche ihrer geistigen Potenzen sich befinden müssen, wenn sie hätte mit der „ursprünglichen Gerechtigkeit“ empfangen werden sollen. Es ist der Mangel eines Begriffes einer habituellen Gnade im Sinne des Mysteriums[1]), welcher den Mangel eines Begriffes der unbefleckten Empfängnis Mariens bei Anselm begründet. Diesen Begriff einer habituellen Gnade im Sinne

1) Also in letzter Linie der Mangel eines übernatürlichen formativen Prinzipes.

des Mysteriums aber einmal vorausgesetzt, wäre niemand schneller bereit gewesen, der allerseligsten Jungfrau um ihrer Würde der Gottesmutterschaft willen auf Grund der Verdienste ihres Sohnes die unbefleckte Empfängnis als Gnadenprivilegium zuzuerkennen, als Anselm, der sich (cfr. die aszetischen Schriften Anselms) nicht genug tun kann, die Vorzüge Mariens und ihre Anwartschaft auf die denkbar höchsten Privilegien um ihres Sohnes willen zu preisen.

Hätte Schwane den Anselmischen Begriff der iustitia adäquat erfaßt, so hätte er seinem Satze, Anselm habe den Begriff der „ursprünglichen" Gerechtigkeit als einer „übernatürlichen" Ebenbildlichkeit mit Gott noch nicht scharf und genau gefaßt (Dogmengesch. S. 396), eine ganz andere Formulierung gegeben. Er hätte sagen müssen, daß jene Momente der ursprünglichen Gnadenausstattung, welche die übernatürliche Ebenbildlichkeit ausmachen, in den Anselmischen Spekulationen überhaupt gar nicht in Betracht kommen, daß aber jenes Moment, das auf seiten eines göttlich-kreatürlichen Synergismus im Sinne „lobwürdiger" Gerechtigkeit liegt, von Anselm so scharf und genau gefaßt ist, wie es besser nicht leicht könnte gefaßt werden, um insbesondere auch sofort im Lichte der entsprechenden Offenbarungsmomente sich lückenlos und homogen mit der andern Seite verbinden zu können, nach welcher hin eben erst das Mysterium liegt. Bei solcher Auffassung hätte dann Schwane auch in der Anselmischen „Quasi-Gerechtigkeit" der getauften Kinder keine „Anknüpfungspunkte für die Irrlehre der Reformatoren" mehr finden können (l. c. S. 396/8). Es dürfte nicht ohne Interesse sein, Schwane gegenüber das Urteil in der Realenzyklopädie von Hauck (l. c.) zu hören, daß Anselm in der Lehre vom Menschen, von der Sünde und Gnade, von der Willensfreiheit, vom Bösen usw. einen Standpunkt vertrete, auf dessen Boden „die Begriffe der Erbsünde und der Erbschuld an Intention verlieren, und ein Übergang zu dem Tridentinischen Dogma stattfindet" (S. 569). Sollten die Protestanten Jacobi-Kunze ein besseres Empfinden dafür gehabt haben, daß bei Anselm Anknüpfungspunkte für die Reformatoren nicht zu finden sind?

Gesamt-Ergebnis.

Unsere Untersuchungen, die sich durch alle spekulativen Werke Anselms hindurch erstreckten, haben ergeben:

I. Auf seiten des erkenntnistheoretischen Standpunktes, sowie des Gottes- und Schöpfungsbegriffes sind alle Bedingungen erfüllt, um einen rationell-vollziehbaren Begriff des Theologisch-Übernatürlichen zu gewinnen.

II. Ein Begriff absoluter Mysterien, einschließlich des Gebietes göttlichen Wirkens nach außen, macht sich mit genügender Deutlichkeit geltend. Auch der Begriff der göttlichen Wahlfreiheit erfüllt alle Bedingungen für eine Gewinnung und Anwendung des theologischen Begriffes des Übernatürlichen.

III. Eine Anwendung des theologischen Begriffes des Übernatürlichen ist in den Anselmischen Begriffen des Wunders, der unmittelbaren Offenbarung in viâ, der Inkarnation und des Endzieles der Schauung Gottes gegeben. Für eine Auffassung der Integritätsgaben, derzufolge dieselben auch hinsichtlich ihrer Verleihung im Urstande einen Gegenstand göttlicher Wahlfreiheit bilden, sind wenigstens Anknüpfungspunkte vorhanden.

IV. Ein Gnadenbegriff aber, welcher das göttliche Gnadenwirken in viâ nach der Seite des absoluten Mysteriums der Gnade hin zum Gegenstande hätte, tritt nirgends auf; vielmehr macht sich in Cur Deus Homo und in de conceptu der Mangel eines solchen Gnadenbegriffes direkt fühlbar. Die Auffassung des göttlichen Gnadenwirkens beschränkt sich auf das Gebiet eines göttlich-kreatürlichen Synergismus; die Wirkungen der göttlichen Gnade, soweit dieselben im Gesichtsfelde der Anselmischen Auffassung liegen, erschöpfen sich in solchen Akten und Habitus, deren Inhalt die Grenzen möglicher Erkenntnis von der Erfahrung durch Selbstbewußtsein aus nicht überschreitet, und in den Gaben der Integrität im Urstande.

V. Dieser Anselmische Gnadenbegriff ist aber so gehalten, daß die Bahn völlig frei ist, um sich im Lichte der Offenbarung in diskursivem Denken auch jener Momente zu bemächtigen, welche das Mysterium der Gnade ausmachen.

Von den positiven Anknüpfungspunkten hiezu, welche vom Anselmischen Gesamtstandpunkte aus zu den Versuchen der Gewinnung eines Gnadenbegriffes im Sinne des Mysteriums hindrängen, möchten wir besonders folgende nennen:

a) Mon. cc. 72—73 verschließen sich nicht der Schwierigkeit, welche bezüglich der ohne die Taufe sterbenden Kinder besteht. Die Lösung begnügt sich zunächst mit dem kurzen Hinweis auf die Gerechtigkeit und Güte Gottes. Aber die Empfindung für diese Schwierigkeit führt in c. 7 de conceptu zu der Annahme, daß die vernünftige Seele nicht sogleich von der Befruchtung bei der conceptio an vorhanden sei, weil sonst allzu viele Seelen verdammt würden. Aber durch diese Verringerung der Zahl der verdammten Kinder wird die Schwierigkeit gewiß nicht beseitigt. Deshalb bleibt auch Anselm hier nicht stehen, sondern tritt der alleinmöglichen Lösung dort wenigstens näher, wo er die Strafe dieser unmündigen Verdammten von der Strafe jener unterscheidet, bei welchen ein persönliches Mißverdienst in Betracht kommt (c. 22 de conceptu);

b) in de processione Spiritus S. zieht Anselm auch die Sendung des Hl. Geistes, das Hervorgehen desselben secundum missionem oder den Hl. Geist als das Donum Dei κατ' ἐξοχήν an die vernünftige Kreatur in seine Argumentationen herein (cc. 6, 9 u. a.). Dies geschieht hier allerdings nur zum Beweise des Filiôque, so daß eine Spekulation über das Mysterium der Gnade gänzlich ausgeschaltet bleibt. Aber ein Anknüpfungspunkt ist hierin doch gegeben, und es ist der Beachtung wert, daß Anselm in c. 7 de process. zur Charakterisierung der Wirkung der missio sich des Terminus „sanctificare" bedient, während er doch sonst allüberall nur iustitia, iustus, iustosfacere usw. gebraucht;

c) die Unterscheidung der „tres cursus rerum", des naturale, des voluntarium und des mirabile, führt darauf hin, daß es auch ein Wirken Gottes geben kann, worin das kreatürliche voluntarium in sich selbst über die Sphäre seiner eigenen Potenzialität hinaus- und emporgehoben werde in Kraft übernatürlicher Gnadenbewegung und Gnadenausstattung;

d) die „altiores rationes" in CDH in Ansehung des Zweckes der Inkarnation, in Verbindung mit dem Anselmischen Gedanken in CDH, daß die Inkarnation selber für den annehmenden Gott keine Erniedrigung, sondern umgekehrt für die angenommene Menschheit eine „Erhöhung der Natur" ausmacht.